AUTHOR:

DUMESNIL, GEORGES, 1855-1916

TITLE:

LA SOPHISTIQUE CONTEMPORAINE...

PLACE:

PARIS

DATE:

1912

Master Negative #

91-80123-1.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dumesnil, Georges, 1855-1916.
La sophistique contemporaine; petit examen de la philosophie de mon temps. Paris, Beauchesne, 1912.
116 p. 25½ cm. (Bibliothèque de l'amitié de France. fasc. 13)

97816

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 13 1/2
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-12-91
INITIALS: M. B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LA SOPHISTIQUE CONTEMPORAINE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE

Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale. Essai théorique d'après une vue de l'histoire. Un vol. in-8°. Hachette, 1892 .... 5 francs.

Le Miroir de l'Ordre. Un vol. in-8°. Beauchesne, 1907. 1 franc.

Les Conceptions philosophiques perdurables. Un vol. in-8°. Beauchesne, 1910 .... 6 francs.

Le Spiritualisme, 2e édit. augmentée d'une nouvelle préface et de deux dissertations de feu M. l'abbé M. Miguet .... 7 fr. 50

CRITIQUE

L'Ame et l'Évolution de la littérature des origines à nos jours. 2 vol. in-12. Société fr. d'impr. et de librairie, 1903. Ouvrage couronné par l'Académie française .... 7 francs.

SCIENCE DE L'ÉDUCATION

La pédagogie dans l'Allemagne du Nord. Un vol. in-12. Delagrave, 1885 .... 2 fr. 50

De tractatu Kantii paedagogico. Un vol. in-18. Hachette, 1892 .... Épuisé.

Pour la pédagogie. Un vol. in-12. Armand Colin, 1902. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. 3 fr. 50

NOTA. — On peut se procurer ces ouvrages en s'adressant chez M. Beauchesne.



LA

SOPHISTIQUE CONTEMPORAINE

PETIT EXAMEN

DE

La philosophie de mon temps

PAR

Georges DUMESNIL
Professeur de Philosophie à l'Université de Grenoble

MÉTAPHYSIQUE — SCIENCE — MORALE — RELIGION

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, éditeurs, rue de Rennes, 117, Paris

1912

LA

Sophistique Contemporaine

Petit Examen de la Philosophie de mon temps

AVANT-PROPOS

Me voici dans une position un peu délicate. J'annonce une étude sur la « sophistique contemporaine » et il se trouve que la plupart des philosophes dont je vais parler ont été ou sont mes camarades ou mes amis. Bien plus, il y en a un qui est mon collaborateur à *l'Amitié de France*. C'est dire qu'il faut ici purger le mot « sophistique » de l'odieux qu'il ne comporte pas nécessairement. Il me paraît seulement que la philosophie française contemporaine (je ne porte pas mes vues plus loin) est dans un état assez analogue à celui où se montrait la philosophie grecque, quand Socrate commença de lui sourire ironiquement. Les sophistes rompaient avec la tradition, jouaient avec les idées, se flattant de rendre l'une ou l'autre plus forte ou plus faible à leur fantaisie (on dirait dans le style du jour : de changer les valeurs à leur gré). Ils se moquaient de la logique qui, pour n'avoir pas encore de nom, avait déjà des droits, et quand ils s'en servaient, c'était pour la rendre impertinente et ridicule. Ils assuraient hardi-

ment qu'il n'en faut point tenir compte et que, pour leur part, ils enseignaient une doctrine toute pratique, vraiment supérieure en ce qu'elle allait à l'action. Ainsi ils émerveillaient les badauds, qui étaient nombreux à Athènes, et ils séduisaient beaucoup de jeunes gens. Ceux-ci faisaient volontiers près de ces maîtres l'apprentissage d'un art qui, par l'assouplissement infini de l'esprit, leur permettait de flatter le peuple savamment et complaisamment, et par là de le dominer et de s'en servir. Aussi certains voyaient-ils, derrière cette élite des sophistes, toute une armée d'hommes qui s'en appropriaient, je ne dis pas la méthode, mais la tactique et qui, occupant grâce à elle les fonctions publiques, démoralisaient les villes de la Grèce, parce qu'ils persuadaient au peuple que ses lois, ou plutôt ses décrets arbitraires, ne faisaient qu'un avec le droit. Mais il y a un peu loin des conséquences aux hommes qui en posent les principes plus ou moins certains, et plusieurs de ceux qu'on appelait sophistes étaient, au témoignage même de leurs adversaires, d'honnêtes gens. Il ne faut pas croire que Socrate tînt vis-à-vis d'eux une conduite hargneuse ; et même il était à leur endroit si bonhomme que le jour où la démocratie, dans un moment de rudesse réactionnaire, les voulut atteindre, il paya pour eux. Il ne semble pas que de tels risques, dans notre démocratie évidemment plus « consciente » et plus profondément convaincue des bienfaits de la philosophie, puissent inquiéter les philosophes, sophistes ou non. Et c'est ce qui me met bien à mon aise pour parler. Qu'on ne cherche point ici une polémique agressive ; qu'on y voie les notes d'un philosophe tout à fait hors de mode, puisqu'il est socratisant, et qui parcourt avec curiosité de-ci de-là quelques-unes des œuvres que lui indique la renommée, et même à l'occasion celles qu'elle ne lui indique pas.

MÉTAPHYSIQUE

Bergson

I

Quelques origines probables de sa doctrine

On n'en finirait pas si on tentait de déterminer les origines de la doctrine d'un philosophe contemporain, en particulier de Bergson[1] qui est merveilleusement savant ; tout au plus peut-on signaler quelques sources auxquelles il fait le plus apparemment emprunt.

1. — Il procède sans doute du subjectivisme kantien, mais interprété.

Chez Kant, le sujet n'est pas le moins du monde un individu, une personne, pas même un être. Défense de le « subsumer » sous ce concept. C'est une forme, et anonyme, un mot qui à titre de signe connote les lois de la pensée identiques en tous et en chacun. Il n'en résulte aucune personnalité pour personne ; bien au contraire, la raison pure spéculative, mettant liaison partout, supprimerait plutôt toute personnalité distincte. La personnalité existe cependant, mais elle ne se prouve que par la raison pratique, par le devoir moral de chacun, impliquant son libre arbitre. « Tu

[1] On me dispensera de donner du « Monsieur » à des camarades que je tutoie depuis plus de trente-cinq ans. Ce titre prêterait à mes critiques je ne sais quoi d'offensant, de pédantesque et de gourmé qui me répugne. La suppression de ce vocable nous remettra dans cette bonne atmosphère de liberté où nous discutions, du temps que nous étions « à l'école ». J'y suis toujours.

dois » est le cri que nous entendons et qui nous apprend que nous sommes « quelqu'un ». Par là seul nous touchons en quelque manière l'absolu, dit un interprète qui s'y connaît bien[1], et l'absolu de notre nature.

Chez les successeurs allemands de Kant : Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, le sujet, de quelque nom qu'il s'appelle, Moi, Absolu, Raison, Inconscient, garde ce caractère impersonnel ; et la doctrine de la personnalité ne tient chez ces philosophes qu'une place toute subordonnée et de peu d'importance.

En France, elle revient toujours au premier plan. Transportez le kantisme, le subjectivisme kantien chez un Français et attendez un peu : il ne tardera guère qu'il ne s'évertue à prouver que le sujet n'est pas impersonnel et qu'il y a autant de sujets que de « moi » réels. C'est ce qu'on voit par Renouvier qui se mit en marche de bonne heure vers le « personnalisme » et qui y aboutit.

En outre un Français sera peu enclin à fonder cette réalité du sujet personnel sur la morale, à la mode de Kant. Le Français est très peu superstitieux de morale, il se soucie médiocrement de se répandre en des actes de foi absolue à la morale; c'est une matière où il n'est pas fidéiste, ni pharisien. On a toujours estimé en France qu'un élan du cœur réparait bien des choses. Je doute qu'il y ait un pays où l'histoire du bon larron ait trouvé des auditeurs mieux préparés par leur complexion naturelle. Les héros des miracles Notre-Dame au moyen âge étaient fort truands, si vauriens que leur salut peut paraître un peu scandaleux, étudié à froid ; le peuple se réjouissait de les voir sauvés en dépit de leurs torts envers la morale, parce qu'ils s'adressaient à une personne, la Sainte Vierge. En son cerveau, le Français est moins moraliste que logicien. Il veut que la morale même apporte ses preuves rationnelles, qu'elle fasse partie d'un système philosophique, sans le fonder.

Aussi quand M. Lachelier tâcha de naturaliser le kantisme en France, il en négligea presque totalement le côté moral au profit

[1] M. Jules Lachelier.

du côté criticiste et spéculatif[1], et dans son célèbre article « Psychologie et métaphysique[2] », il tend à prouver que chaque moi est un sujet, à le prouver par logique et par déduction de la forme de la pensée[3].

A mon avis, il n'y réussit point[4] ; mais c'est ce qui n'a pas à nous occuper ici. Dans cet article, il décrivait, à l'occasion de la sensation et au delà de la sensation, un premier moi qui était volonté, racine du tempérament et du caractère, affection fondamentale, spontané, libre, puissance aveugle qui déborde d'ailleurs l'existence individuelle et conscience qui n'est pas encore esprit, un moi qui ne nous fait pas sortir du naturalisme[5], moi auquel il superposait par une sorte de déduction ascendante la conscience ou vérité intellectuelle.

Rien n'était plus simple que de laisser de côté cette superstructure et cette métaphysique logicienne et de s'en tenir au premier moi, à la première conscience décrite, à la psychologie, aux « données immédiates de la conscience ». C'est ce que fit Bergson dans sa thèse qui porte ce titre et qu'il dédia en bonne justice à M. Lachelier (1890). Par là va naître un subjectivisme radical et, sinon personnel, individuel dans la mesure toute relative où il y aurait des individus, qui sera à son gré un et multiple, singulier et pluralitaire, continu et instantané, protéique, comportant autant de vérités que de centres subjectifs de perspective, bref qui plairait à Protagoras.

Il est vrai que du coup la logique est supprimée. Et comment expliquer que cela réussisse en France, quand nous venons de donner la France pour le pays de la logique ? Par une certaine loi

[1] *Du fondement de l'induction*, 1871.

[2] Dans *la Revue philosophique*, mai 1885.

[3] Il y a d'ailleurs bien autre chose dans le travail que je cite ; mais pour le point précis auquel je fais allusion, on peut voir particulièrement p. 487, 4°, p. 497, p. 498, l. 30 sq., p. 501-502, p. 503 *in fine*, et 504 en haut, p. 507, p. 515-516 *et passim*.

[4] V. mon *Spiritualisme*, p. 8-48, où j'institue une longue discussion de l'œuvre de M. Lachelier.

[5] V. p. 501 à 503 de cet article.

des contraires [1]. La Grèce, qui est le pays de Protagoras, l'est aussi d'Aristote ; elle l'est de Platon, mais aussi d'Euthydème ; elle l'est de Socrate, mais aussi de Dionysidore. C'est pour une raison analogue que celui qui est capable d'aimer l'est aussi de haïr, ces deux passions demeurant inaccessibles à l'indifférent que la nature a fait « juste milieu » ; et c'est ce que le Français n'est pas facilement en théorie. Les extrêmes s'attirent. Le Français est logicien, déductif, stable en fait et d'autre part intuitif et capricieux. La bousculade de la logique est un spectacle qui lui agrée en ce temps où tant de choses sont remises en question.

2. — Bergson a rapporté lui-même dans sa thèse [2], et assez longuement, des sentiments de William James. Or celui-ci n'a jamais manqué d'exprimer son mépris pour les systèmes logiques ; il en a parlé absurdement, en Iroquois ; il les a injuriés et outragés, comme un sauvage qui ne comprend pas des œuvres trop délicates et compliquées pour lui et n'en fait pas la différence avec la ferraille des magasins de bric-à-brac. Ainsi s'exprime-t-il sans respect ni intelligence. Bergson est un esprit beaucoup trop cultivé et retenu pour danser en agitant des chevelures scalpées. Mais la fréquentation de William James était faite pour le détacher des philosophies logiciennes, encore que pour sa part il les entende fort bien. Il y a d'ailleurs dans ce James une tentative assez naïve pour se replacer dans l'expérience intérieure et considérer la vie de l'esprit avec des habitudes de biologiste, tentative que Bergson pouvait reprendre avec un autre talent et d'autres ressources.

3. — Il ne faut pas oublier que, dès longtemps, non plus un sauvage, mais un énergique barbare s'était rué brutalement sur la logique. Il n'y avait pour Nietzsche ni types, ni essences, ni genres, ni espèces ; tous les schèmes de la connaissance où s'assure prudemment la triangulation de la logique, selon lui autant d'illusions que la musique emportait en les mêlant et dont l'action triomphait

[1] Sur cette sorte de loi élastique, v. mon *Évolution de la littérature*, préface, p. XVII-XIX.
[2] P. 16 sq.

en les tuant et les détruisant. L'univers était absolue inintelligibilité ; il s'agit donc pour nous bien moins de le connaître que de nous en servir tout de suite. La science est ennuyeuse, un certain savoir est gai qui est un savoir-faire et son ivresse. D'où un vigoureux individualisme, un robuste égoïsme non point théoricien, mais psychologique. Nulle de nos démarches ne saurait être désintéressée, toutes dépendent de l'instinct vital ; et c'est bien un peu ce que Bergson dira de notre faculté spéculative. Et Nietzsche est un artiste souvent admirable, d'une pénétration subtile et raffinée. Telle de ses pages sur l'individualisme psychologique annonce étrangement une doctrine comme celle de Bergson [1].

4. — Dans un tout autre ordre sur l'échelle des valeurs philosophiques, M. Émile Boutroux avait écrit sa thèse sur la *Contingence des lois de la nature* (1874), œuvre belle et sage qui éliminait le fatalisme, évacuait le mécanisme brut, mettait dans la nature du jeu et de la liberté. Il faudrait prendre garde de ne point passer du jeu à la dislocation. Selon l'auteur, chaque état ou stade des choses était indéterminé par rapport au précédent, n'y était pas inclus, s'y ajoutait à titre contingent. M. Boutroux avait entendu montrer, à la suite d'Aristote et de Ravaisson, que le plus n'est pas expliqué par le moins, ni le supérieur par l'inférieur, donc que le fatalisme ou déterminisme qui n'est rien n'explique rien, qu'une dialectique est fausse et vaine qui prétendrait déduire le monde de principes seulement formels et géométriques. Mais il y aurait danger, et d'ailleurs méconnaissance complète de la doctrine de M. Boutroux, à interpréter sa pensée en doctrines destructives de la logique, en contingence des lois de la pensée, en relativité indéfinie de la pensée et de la réalité. Ce serait, dirais-je, délier sa doctrine et oublier son théisme déclaré, clef de voûte qui d'en haut affermit tout et propage l'ordre de proche en proche.

5. — La philosophie empiriste depuis Locke, Berkeley, Hume, a poussé bien des attaques contre l'entendement ; s'il ne vaut rien, le

[1] V. notamment *Le gai savoir* (trad. Henri Albert), n° 354.

plus sage et le plus tôt fait n'est-il pas de nous en rapporter aux images que nous fournit l'expérience et d'agir sur elles et par elles ? Ainsi raisonnait le pragmatisme, dont on pourrait s'amuser à retrouver l'origine chez le plus intellectualiste des hommes, chez Descartes, écrivant dans ses *Principes,* liv. II, ch. 3 : « Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles. » Mais s'il n'y avait point de démarcation précise entre la sensibilité et l'intelligence qui la continuerait, ne pourrait-on dire de cette intelligence ce qu'on vient de dire des sens et soutenir qu'elle n'est en somme qu'une faculté toute pratique? Et même, par un de ces retours dont la philosophie est coutumière, on irait facilement à soutenir que la sensibilité, plus proche des choses que l'intelligence, les connaît mieux aussi dans leur réalité véritable ; et c'est ce que fera Bergson revenant à Berkeley.

6. — En voilà assez et peut-être trop sur les sources de la doctrine de Bergson. Infiniment érudit, comme il est, il fera entrer dans le courant de ses idées maintes veines dérivées. De ces saignées, je démêlerai quelques-unes ; nul doute que beaucoup n'échappent à un ignorant comme moi. Bergson peut emprunter aisément parce qu'il sait énormément, et ainsi affluent chez lui un grand nombre de pensées qu'on dirait déjà siennes avant qu'il les emploie. Qu'on lise, par exemple, cette page de M. Penjon, antérieure de sept ans à la thèse de Bergson :

« C'est une grande illusion de croire à un monde tout fait où nous avançons dans des chemins déjà tracés et où il n'y a pas de place pour la liberté, puisque ce monde est tout fait. En réalité, il n'y a rien en avant de nous. Le temps ne naît qu'avec les événements dont il est ensuite la mesure ; nous marchons en quelque sorte à reculons et pour tout ce qui est ainsi devant nous (ou en arrière pour parler comme tout le monde), dans le passé qui a été et qui est, avec le présent, la seule réalité achevée ou s'achevant, il y a une nécessité pour tout ce qui est dans cet espace et dans ce temps que nous déroulons, parce que l'esprit ne peut penser sans lier les

objets..... Mais les futurs contingents à mesure qu'ils sont réalisés eux-mêmes sont soumis aux lois qui constituent la réalité objective, de telle sorte que de dehors, pas plus ici que là, on ne peut constater la liberté. C'est du dedans seulement qu'on y parvient, et en tant que nous nous concevons nous-mêmes comme support et soutien de tout ce qui est, particulièrement de ce qu'on appelle nos actes..... L'imagination tend à construire dans tous les sens ce monde dont nous nous figurons occuper le centre, tandis que nous sommes à chaque instant à son extrême limite, l'étendant et le faisant être à mesure que nous avançons nous-mêmes, comme on déploie une tapisserie en marchant [1]. »

II

Les principes de la thèse.

Le but de la thèse *Les données immédiates de la conscience* est de supprimer le problème du déterminisme et de la liberté [2].

Exposons les principes de la thèse avec une exactitude un peu rigoureuse.

Pourquoi certains penseurs soutiennent-ils que nous ne sommes pas libres, mais régis jusque dans nos volontés par une inflexible détermination ?

C'est parce que nous nous représentons que les choses, et nous-mêmes avec les choses, nous sommes dans un espace où

α) Les choses matérielles sont en dehors les unes des autres ;

β) Impénétrables les unes aux autres [3] ; dès lors, qu'elles se

[1] A. Penjon, *Critique philosophique,* 10 mars 1883.

[2] *Avant-propos.*

[3] V. p. 67. Si cette vue répond à un certain sens commun et est bien celle de certains matérialistes déterministes, il ne faut pas oublier au surplus qu'elle est fort grossière, pas dégrossie. Il suffit d'ouvrir le moindre manuel de philosophie scolastique pour y apprendre que la matière n'est nullement impénétrable dans certains cas, et pour ma part j'ai bien prouvé que les corps ne sont jamais impénétrables absolument. V. *Spiritualisme,* p. 93 sq.

poussent les unes les autres, comme le veut Descartes[1] pour qui la matière est continue, ou qu'elles se choquent, comme le veut Démocrite [2] pour qui elle est discontinue, tout en effet arrive mécaniquement et on pourrait toujours dire avec Leibniz que « le présent est gros de l'avenir ». Or notre corps étant un corps comme un autre et nos états mentaux étant par hypothèse l'envers et la doublure de nos états physiques, toutes nos pensées et nos actes sont prédéterminés comme et avec nos états physiques ; le libre arbitre ou choix volontaire indéterminé est une illusion ;

γ) En outre, les choses dans l'espace ont des rapports de grandeur, rapports qui se contiennent les uns les autres. En effet chaque chose occupe une quantité d'espace comparable à toute autre, en sorte qu'elles peuvent se recouvrir ou que la plus petite entrera dans la plus grande. L'étendue remplie par une pièce d'un franc entrera bien dans l'étendue d'une pièce de deux francs, celle-ci dans l'étendue d'une pièce de cinq francs. Ainsi de toutes les étendues. Toutes les choses soutiennent donc dans l'espace des rapports de grandeur ou quantitatifs.

Or, pense Bergson, tout ce qui est de l'entendement est calqué sur ces éléments de l'espace[3].

A. — D'abord le Langage.

Il est calqué sur les solides.

α) En effet les mots, c'est-à-dire les concepts connotés par les mots, sont en dehors les uns des autres. Le concept d'homme est extérieur à celui de cheval, le concept du rouge à celui du bleu, le concept du mouvement à celui de repos, etc. Même les noms propres, Protagoras, Socrate, désignent des êtres extérieurs les uns aux autres. Les concepts sont comme des atomes logiques.

β) Ils sont impénétrables les uns aux autres, si chacun est susceptible d'une définition qui le pose dans son identité, en contradiction formelle avec tous les autres.

[1] V. p. 157.
[2] V. p. 109.
[3] C'est l'idée de Descartes réduisant le monde matériel à l'étendue pour l'étaler sous la géométrie de l'entendement.

γ) Cependant par leur extension, ils soutiennent des rapports de grandeur et c'est ce qui se voit dans la logique ; par exemple, mortel est plus grand que homme, qui est plus grand que Socrate et ces concepts parcourus en sens inverse rentrent les uns dans les autres ; et c'est ce qui fait que dans le premier ordre où nous les avons présentés, ils donnent un syllogisme.

Donc la logique raisonne formellement sur des grandeurs ou quantités et obéit aux lois de la quantité, qui sont rigides ; elle est une mécanique et une mathématique, le nombre l'inspire et la domine[1].

[1] Dans une théorie de Bergson, il y a toujours un reste pour le contraire. S'efforcer d'amoindrir ce reste jusqu'à le rendre infiniment petit ou nul, c'est la philosophie. Chez Bergson, le reste est gros. C'est ainsi que, se fondant sur l'impuissance du langage à traduire la réalité profonde des choses, il nous exhortera en maints autres passages à nous servir du langage comme d'un simple moyen de suggestion, comme d'une métaphore ou d'une mélodie capable de susciter chez autrui une « attitude » ou une chanson intérieure analogues à la nôtre. C'est reconnaître que la théorie du langage calqué sur les solides nous laisse loin de compte. En effet :

1° Il y a dans le langage toute une partie émotionnelle. Et même les animaux dont le langage est un peu développé n'ont que ce langage de l'émotion. Il subsiste expressément chez l'homme. Et je ne parle pas seulement des gémissements, des cris, des interjections, des exclamations, etc. Maine de Biran a fortement montré dans son mémoire sur l'*Influence de l'habitude* (v. particulièrement la *Conclusion*) qu'il n'y avait pas d'émission de voix sans émotion intérieure, et que cela allait à changer singulièrement la tonicité des mots et à retentir étrangement sur la pensée. Nous perfectionnons ce qui est l'essence du langage animal, nous ne le supprimons pas ; la valeur émotionnelle du langage en accompagne tout le développement. Là pourrait bien être son origine. C'est ce que donne à croire cette restitution de l'invention du langage que tente l'intuition de Paul Claudel dans son *Art poétique*, intuition qui nous entraîne au fond des choses fort au-dessous des superficies de la théorie du langage décalqué, découpé sur la seule extension des choses. Je ne rappelle que pour mémoire tant d'autres travaux sur cette matière depuis le dix-huitième siècle, Rousseau, Bonald, etc.

2° Sans doute le langage tend à une analyse logique, mais il n'y atteint jamais tout à fait et quand même on perfectionnerait beaucoup l'*Ido* de Couturat... Bergson semble ici envisager une langue scientifique, une « langue des calculs » à la façon de Condillac, comme si elle était faite. On le dirait hanté par la langue des mathématiques : sa biographie par M. Gil-

B. — Mais le NOMBRE à son tour est spatial.

En effet, supposons qu'on ait d'abord compté avec des boules qui étaient bien des corps solides ; par mode de simplification, on a pu compter avec des points, par exemple douze points dans l'espace; puis on n'en a gardé que le signe 12. Mais pour restituer l'idée du nombre douze, il faut bien spatialement passer d'une unité à l'autre, considérer les unités discrètes s'ajoutant les unes aux autres selon un schème comme celui-ci : $1+1=2$, $2+1=3$, $3+1=4$, etc., jusqu'à 12[1]. D'où il appert que :

α) Les nombres sont en dehors les uns des autres ;

β) Ils sont impénétrables les uns aux autres : 1 ne devient pas 2, 11 ne devient pas 12 ;

γ) Et comme grandeurs ils soutiennent des rapports d'étendue, ils sont plus ou moins grands les uns que les autres, se contiennent les uns les autres ; 12 contient 11 plus un reste, etc.

louin (collection des *Grands Philosophes* chez Louis Michaud) rapprochée de son œuvre philosophique donnerait assez à penser qu'il a toujours eu pour les mathématiques à la fois aptitude et aversion. Ou bien encore il serait obsédé par une langue savante comme celle de la physico-chimie. Mais la langue qu'on parle n'en est pas là et sa valeur analytique, quelle qu'elle soit, n'est, comme on le verra plus loin, que pour la synthèse. Au surplus l'usage réel de la langue, et c'est ce qui apparaît nettement chez les artistes, qualifie les mots plus ou moins bien quantifiés, les modifie par leur résonnance mutuelle, leur fait exprimer plus ou moins quant au ton et même quant au sens, comme il arrive aux touches du peintre et aux notes du compositeur de valoir par leur juxtaposition. L'élément moral et non solide de la langue que nous considérions plus haut se continue ici.

3° Enfin le langage s'achève dans des concepts qui n'ont rien de spatial ou qui transcendent l'espace, comme Dieu, esprit, âme, infini, absolu, cause, immortalité, devoir, point, ligne, surface, nombre irrationnel, liberté, etc. Quand même de tels mots auraient une étiologie sensible et s'accompagneraient toujours de quelque image, selon ce que veut Aristote qui estime qu'on ne saurait penser sans image (encore ce dernier point n'est-il pas bien assuré), en prononçant ces mots on pense et on signifie par le langage du non-spatial.

La théorie du langage calqué sur les solides est donc très insuffisante et rien ne nous le prouvera mieux que la théorie bergsonienne de la « durée ».

[1] V. p. 59. sq.

Dira-t-on qu'on ne se sert pas de l'espace pour compter, qu'on fait en nombrant abstraction de toute image spatiale, qu'on peut compter douze par un acte mental tout intérieur ? Mais à mesure qu'on a compté une unité, il faut bien la refouler dans le passé. On compte donc jusqu'à douze avec le temps qui avance. Si le temps avance ou est dit avancer, c'est donc que nous nous le représentons, ainsi que l'a remarqué Kant, comme une ligne qui croît. Nous nous le représentons donc comme spatial et

C. — Le TEMPS lui-même est espace.

En effet :

α) Ses parties sont en dehors les unes des autres ;

β) Impénétrables les unes aux autres : le temps de mon enfance n'entre pas dans le temps de ma maturité, etc. ;

γ) Cependant les différentes parties du temps soutiennent des rapports de grandeur, par exemple le temps de ma maturité a été plus long ou plus grand que le temps de mon enfance ; et même les portions du temps peuvent se contenir les unes les autres comme des portions d'espace : mon temps de séjour à Grenoble contient le temps où j'écris ces lignes.

La durée.

Or il n'y a rien de commun entre le *Temps* et la *Durée*.

Qu'est-ce que la durée ? Essayons de la dépeindre, d'en suggérer l'idée ou le sentiment sans la définir. C'est à peu près la vie intérieure telle qu'elle est *donnée immédiatement à la conscience*. Elle est réelle, concrète, vécue. Elle est la vie même en tant que spontanée, profonde, jaillissante, organique dans son développement, celui-ci étant un, si on peut employer par approximation cette formule numérique, identique en somme à lui-même et par conséquent étranger à toute forme d'entendement discursif, au « discours[1] ».

[1] J'indiquerai tout à l'heure ce que Bergson doit encore ici à M. Lachelier. Mais le maître qu'il suit de plus près et à qui il fait maintenant le plus

Quels seront les caractères de la durée ? Évidemment ils s'opposeront un à un à ceux que nous avons reconnus dans tout ce qui est spatial.

α) Les parties de la durée ou de la conscience immédiate, autant qu'il faut ici parler de parties, ne sont pas en dehors les unes des autres. Il n'y a pas pour moi, c'est-à-dire pour mon vrai moi, de passé. Je suis tout présent à moi-même et à cet égard ma jeunesse est aussi bien dans ma maturité ; je suis tout présent à moi-même en tant qu'intérieurement développé. Tout mon moi est dans mon vrai moi immédiat et intime.

β) Donc tout s'y pénètre, s'y « entrepénètre », s'y continue

d'emprunts est Royer-Collard. On se rappelle l'étrange hardiesse avec laquelle ce philosophe abaisse le temps devant la durée intérieurement vécue, faisant celle-ci juge de celui là et mesurant le temps par l'activité de notre mouvement personnel : « La notion de durée est due à la mémoire... la durée ne dérive point de la succession... le mouvement, comme nous le verrons par la suite, nous aide à mesurer la durée d'une manière exacte. » (*De la durée,* tome IV des Œuvres de Reid publiées par Jouffroy. p. 347-8.) Il y a là cinq ou six chapitres et plus particulièrement une vingtaine de pages peut-être qui ont retenti vigoureusement dans celles de Bergson (v. notamment, *Origine de la notion de durée,* maints passages comme celui-ci : « notre durée ne résulte donc point de la succession de nos pensées ; elle résulte du sentiment de notre identité continue, laquelle résulte de la continuité de notre action, laquelle nous est attestée par la conscience et la mémoire. Il n'importe point à notre durée que notre action soit semblable ou diverse », etc., etc.). V. à partir de la p. 400 les développements de Royer-Collard sur le rôle de la mémoire dans le sentiment de la durée, et sur la mesure du temps par la continuité de la volonté et l'indivisibilité de chacun des actes d'effort volontaire tels qu'un pas d'un marcheur. Quand Bergson nous dira (p. 88) que la durée réelle est toute différente du temps des mathématiciens, puisque celui-ci pourrait être contracté sans que leurs formules fussent changées, tandis que si notre durée intérieure était rétrécie, nous en serions avertis par le sentiment de notre appauvrissement, il transporte au temps ce que Royer-Collard a dit de l'espace. Celui-ci, qui était bon mathématicien, remarque que le plan perspectif d'une chose réelle peut varier par le rapprochement ou l'éloignement sans que ses proportions, ni par suite leur expression numérique relative, soient altérées en rien ; mais il n'en résulte pas qu'une chose ayant « l'étendue réelle » de Paris puisse être mise « dans une bouteille » ni que le monde qui a « des millions de lieues réelles » puisse être réduit « avec des lignes » à ne faire qu'un avec une « noisette » (p. 403-404 : « Le monde noisette », écrit-il en sous-titre).

intimement. Un état mental, une joie par exemple, affecte tous mes autres modes mentaux[1] ; tout en mon intérieur se colore réciproquement, tout déteint sur tout, sans que, de nuance en nuance, on puisse dire où aucune couleur, aucune impression, aucune connaissance commence ou finit.

γ) Rien n'y soutient avec rien des rapports de grandeur, de contenance, de quantité. Là tout est hétérogène[2], divers en même temps qu'un et continu et mutuellement entrepénétré. Là tout est purement qualitatif et n'a rien à voir avec ce qui ne l'est pas.

Par suite, cette conscience vraie ou durée est radicalement étrangère

C. — Au Temps, qui à vrai dire n'existe pas. Par quoi mesurer le temps ? Par la marche des aiguilles d'une horloge en rapport avec les oscillations d'un pendule ? « Mais il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien[3] » ; autrement dit : si j'ouvre subitement, instantanément les yeux sur l'horloge, je vois dans une simultanéité une position des aiguilles et du pendule ; mais toutes les positions passées sont abolies, il n'en reste rien. C'est moi qui en durant organise les positions passées avec la position présente. Ainsi hors de moi, il n'y a jamais que des simultanéités ; et il n'y a que moi, il n'y a que la conscience qui dure. En moi certes il y a succession, mais « sans extériorité réciproque » des prétendues parties de cette succession, sans rien de spatial, donc sans temps ; et hors de moi, dans le prétendu temps, il y a « extériorité réciproque » des instants, donc des positions simultanées des aiguilles et du pen-

[1] C'est une question si cette théorie comporte toute la généralité qui lui est donnée ici. Il est douteux qu'un de mes états mentaux affecte toujours positivement tous les autres et notamment ce qui est en moi de l'ordre de la connaissance. Que je sois gai ou triste, ma géométrie en est-elle altérée ? Je vais à Paris en chemin de fer pour un baptême ou pour une inhumation ; mon état d'esprit est bien différent dans les deux cas ; cela va-t-il à changer la notion que j'ai de la série des stations ?

[2] V. p. 172.

[3] Pour tout ceci, voir particulièrement les pages 80-82 et 172-173.

dule, donc pas de succession ; les oscillations du pendule ne se succèdent pas [1].

B. — La durée ne sera pas moins étrangère au Nombre ; puisque tout à l'intérieur de la conscience est continu, interpénétré, indiscret, on n'y peut rien compter à part, rien nombrer [2]. Le nombre ne se justifie pas mieux que le temps, il n'est à tout prendre qu'un artifice assez épais de morcelage.

A. — Enfin la durée, conscience vivante, sera pour les mêmes raisons étrangère au Langage. Le moi intérieur est en effet incommunicable, inexprimable. Nos impressions sont délicates, mais le mot est brutal ; c'est qu'il appartient à un système spatial. Or il n'y a aucune commune mesure, mais bien au contraire un divorce radical entre l'intérieur vrai et le spatial fictif. Qu'est-ce que le mot ? quelque chose de commun entre les hommes, donc rien de personnel. Nous ne pouvons exprimer que les idées qui nous appar-

[1] Bergson traite ici le monde à la manière de Zénon d'Élée, il le « morcelle » en « instantanés ». On voit par cet exemple avec quelle extrême agilité et merveilleuse souplesse Bergson se transporte d'une thèse dans son antithèse; car on sait que personne n'a reproché comme lui aux autres philosophes de « morceler » le monde et de construire leurs doctrines avec des « instantanés ». Ici il réduit le monde à des instantanés, comme si des instantanés étaient possibles. Mais il n'y a pas d'instants, qui seraient des néants de temps. Nous ne voyons donc pas des « positions uniques », c'est-à-dire instantanées, distinctes les unes des autres ; nous voyons des positions liées les unes aux autres, soit qu'elles paraissent durer, soit qu'elles se succèdent. En somme, comme le découvrira le livre suivant, *Matière et mémoire*, Bergson refuse ici la durée à la matière parce qu'il est préoccupé de l'idée que la durée est liée à la mémoire ; or la matière n'a aucune mémoire en ce sens qu'elle n'a aucune conscience ; donc il ne peut y avoir pour elle aucunes données mnémoniques, donc pas de durée. Mais c'est mal entendre les choses : le mouvement du pendule se souvient à chaque moment des mouvements précédents ; il s'en souvient même étrangement, mécaniquement, c'est-à-dire que les mouvements du passé pressent sur le mouvement actuel. De même du monde. Aussi dans *l'Évolution créatrice*, Bergson a-t-il pris le parti tout opposé à celui qu'il soutient ici ; il s'est décidé à rendre la durée au monde et dès lors il ne reste rien du passage que nous venons de lire.

[2] V. p. 97, 99, 102, 126.

tiennent le moins [1]. Le mot est social, pratique, fait pour agir sur nos semblables, autant qu'on peut parler de semblables. Le langage n'est, à y bien regarder, qu'un assez grossier procédé d'action.

Ainsi le vrai moi intime échappe au langage [2]; par suite il échappe à la logique ; d'où on peut prévoir qu'il échappera au mécanisme, qui est la logique de la matière.

III

Proches origines de cette thèse.

Demandons à cette thèse ses certificats d'origine ; et reportons-nous d'abord à la doctrine traditionnelle.

Selon cette doctrine qui est conforme au sens commun, qui n'est que le sens commun contrôlé, élaboré et poinçonné, il y a, d'une part, une âme spirituelle, simple, inétendue, non spatiale et dont les philosophes spiritualistes, Aristote, Descartes, peuvent même dire d'une certaine manière qu'elle pense sans organe. Et, d'autre part, il y a pour chacun de nous un corps étendu, spatial. Et il y a entre les deux une union substantielle.

Cette union, dans certaines doctrines particulières, par exemple chez Descartes, tend à se rompre. Aussi bien Aristote lui-même avait spécifié de l'intellect actif qu'il était séparable, et la doctrine catholique étend cette prérogative à toute l'âme après la mort du composé humain.

C'est que cette union substantielle de l'étendu et de l'inétendu n'est pas aisée à entendre. On peut seulement s'en donner une idée par des comparaisons, comme quand on dit que tous les rayons du

[1] On pense bien que je ne souscris nullement à cette thèse. Il y a à l'intérieur de ma conscience une infinité de choses que je prétends légitimement compter, sans croire d'ailleurs que j'épuise ainsi ma vie psychique.

[2] C'est retomber par un chemin de casse-cou sur une part de vérité, reconnue depuis qu'il y a une philosophie, et que les scolastiques exprimaient brièvement par un adage : *omne individuum ineffabile*.

cercle sont présents dans le centre, qui est un point sans dimension. Mais après les comparaisons, il reste un mystère. Si la tâche de la philosophie était de supprimer les mystères, comme Bergson le donne trop à croire, la philosophie traditionnelle serait arrêtée là et sans aller plus loin, devrait renoncer. Mais si l'œuvre de la philosophie est plutôt de reconnaître les mystères quand ils sont et de les mettre dans la place où ils doivent être (non sans espoir peut-être de les adoucir ou d'en percer le sens), la philosophie traditionnelle pose sans ambages cette distinction de l'âme et du corps dont elle affirme l'union, parce que cette union est intuitivement donnée et qu'elle est un fait.

Si éloignée du sens commun et de la doctrine traditionnelle que paraisse la doctrine de Kant, l'union de l'âme et du corps se retrouve assez exactement sous les formules kantiennes. En effet tout, selon Kant, nous apparaît dans les formes de l'espace et du temps ; ainsi nous nous apparaissons comme vie successive dans le temps, et pour Kant, qu'on ne l'oublie pas, le temps n'est pas de l'étendue, n'est pas espace ; donc on peut dire que dans le temps nous nous apparaissons comme un esprit inétendu, tandis que dans l'espace nous nous apparaissons comme vie simultanée ou corps. Et comme le couple espace et temps est indissoluble, ces deux formes du sujet étant également *a priori*, un homme s'apercevra bien à la fois comme âme et comme corps.

Toutefois Kant remarque que le temps nous est en quelque manière plus intérieur que l'espace ; car même ce qui est senti par nous au dehors, dans notre corps, dans l'espace à trois dimensions, doit venir se rassembler des divers points de l'espace dans notre âme ou esprit qui n'a pas de dimension, qui n'a que l'avant, le présent et l'après en tant qu'il est dans le temps et qui s'y déplace : à peu près comme les brins de chanvre épars que rassemble et tord un cordier viennent se réunir dans le câble qui se forme et s'allonge au fur et à mesure, si ce câble pouvait n'être plus qu'une ligne idéale.

Là-dessus arrive M. Lachelier avec un travail qui m'a jadis

coûté beaucoup de peine[1] (beaucoup plus que ceux de Bergson, qui est toujours facile à suivre). Encore ne suis-je pas sûr de l'avoir bien pénétré et je n'ai aucune envie de recommencer cette âpre lutte avec un texte où j'ai eu du moins l'occasion, dont je lui sais gré, de m'exercer, au sens le plus rude du mot [2]. Dans ce travail, M. Lachelier écrit : « La ligne invisible décrite par le temps, voilà l'être réel ou le monde ; tout le reste doit être tenu par nous pour une illusion et pour un rêve [3]. » Puis à ce premier « schème » il ajoute celui de la surface comme figurant l'intensité et la diversité simultanée, enfin un troisième schème, la profondeur, figurant l'existence et donnant prise à la conscience intellectuelle.

Que fait Bergson essayant d'établir le départ entre « l'être réel » et ce qui est « illusoire » ou du moins factice ? Il se réfugie dans cette ligne invisible du temps qui contenait tout le réel ; il tâche de se faire intérieur à cette ligne, à cet « élan [4] » vital ; et il rejette tout ce qui ressortissait à l'entendement, à l'espace. Et pour purger d'espace cet être auquel il veut se rendre intérieur et puisque le temps semble avoir encore ceci de spatial qu'il va selon une ligne, il traduit la ligne du temps de M. Lachelier en durée, c'est-à-dire en être réel où le temps n'a plus de parties.

Ainsi il pense coïncider avec ce que Kant eût appelé la chose en soi ; et de là son hostilité envers Kant. Et cependant il reste des tendances kantiennes, états d'esprit analogues à ceux du philosophe criticiste plutôt que doctrines semblables.

A la suite de Kant, Bergson froisse la raison spéculative.

Il donne le primat à ce qui est en nous pratique, au vivre et à l'agir sur le penser.

Et se mettant dans sa durée à l'abri des difficultés et problèmes de la pensée logique, de même que Kant reprochait à tous les

[1] V. mon *Spiritualisme*, p. 8 à 48.

[2] Peut-être aussi que par la même occasion j'ai rudement exercé mes lecteurs !

[3] Art. *Psychologie et Métaphysique*, dans *Revue de méta. et de morale*, mai 1885, p. 510.

[4] Le mot « élan » est celui qui paraîtra dans l'*Évolution créatrice*.

autres philosophes les antinomies où ils étaient ballottés, Bergson reproche à tous les autres philosophes de passer à chaque instant, d'ailleurs sans s'en douter, d'un point de vue à un autre opposé, d'être ainsi les jouets d'un dualisme naïf, d'être les dupes de l'entendement discursif qui se perd dans les contraires, et plus essentiellement de glisser du spatial au non-spatial par des « oscillations » perpétuelles dont ils ne s'aperçoivent pas.

Ce serait une question de savoir si cette oscillation entre des points de vue divers n'est pas précisément la dialectique, pour l'appeler du nom que lui a donné Platon, et si la dialectique n'est pas une partie de la philosophie. Et quant à sauter du spatial au non-spatial, comme cette doctrine le reproche à toutes les autres, comment cette doctrine même l'éviterait-elle, n'ayant aucun point de vue supérieur qui lui permette ni de rendre raison de leur distinction ni de la surmonter ?

IV

Réflexions sur cette thèse

L'entendement.

L'erreur de cette doctrine, si elle est erronée, ce sera évidemment de proscrire l'entendement.

Et je déclare bien haut qu'on a raison de s'en défier.

Qu'est-ce que l'entendement ? Disons que c'est la faculté de former des concepts. Par là il va ramener tout le monde sensible à des définitions ; il distinguera, discernera, découpera, définira le triangle, le cercle, le végétal, l'animal, l'homme, le père, le citoyen, etc. Le voilà donc qui, avec des choses qui une à une étaient concrètes, fait des abstractions et aux êtres substitue des signes.

Dans ce monde de signes, les choses, les êtres perdent leur valeur individuelle, personnelle et revêtent une valeur de convention. Qu'importe le triangle que j'ai sous les yeux si, fort de la définition du triangle, je déduis une démonstration qui vaut pour

le triangle en général ? Si je fais de l'assurance sur la mortatité du bétail, nanti d'une statistique et d'un barème, j'assure deux bœufs : je ne me soucie pas de savoir si Laouré tire bien et Caubé tire mal[1]. C'est à ce point de vue abstrait que se place le dicton populaire : « un homme en vaut un autre ». Pour le code, un père en vaut un autre, ils ont *a priori* les mêmes droits. Un citoyen ivrogne et malfaisant vaut autant qu'un citoyen raisonnable et dévoué et deux ivrognes valent, non pas mieux, mais *plus*.

Une faculté d'abstraction et de généralisation qui opère de cette sorte relève de ce que nous appellerions bien, aidés de Pascal, un esprit arithmétique et géométrique.

Et par le fait qu'il est un esprit d'abstraction, il est un esprit analytique et de dissociation, puisqu'il élimine une foule de qualités réelles, concrètes pour ne conserver qu'un seul caractère. La nature ne me fournit pas *le* père, mais tel père tendre ou insensible, doux ou sévère, attentif ou négligent. Elle ne me donne pas *le* cercle, mais une roue qui sera en bois, en acier ou en carton et qui ne sera pas ronde. On s'explique donc qu'une doctrine soucieuse du réel ait comme l'antipathie de l'entendement, abstracteur et généralisateur.

Or au moment où s'élevant des données sensibles on rencontre la zone de l'entendement, il y a trois conduites différentes qu'on peut adopter et tenir, trois voies possibles.

Première voie. — La première, rencontrant l'entendement, est de s'y arrêter. Dans ce cas, on n'est pas un philosophe, tout simplement « on est un sot ». On substitue les mots, les grands mots aux choses, aux êtres, aux faits, les clichés aux jugements. On parle par généralités, ordinairement tranchantes et pompeuses, parce qu'ayant une demi-science, on est orgueilleux. On a des aphorismes définitifs au regard de toutes les espèces, des règles qui ne tiennent compte de rien ni de personne. On met tout sur le même plan. Chacun de nous a connu dans sa vie de ces hommes imbus d'esprit mathématique ayant une courte provision de formules qui

[1] Noms de bœufs en Gascogne.

suffisent à tout. Dans l'ordre des choses morales, c'est le puritain, des choses politiques le jacobin ou telle variété analogue, des choses religieuses le fanatique sombre, des choses mondaines l'infatué imbécile, des choses intellectuelles le pédant ou « intellectuel » proprement dit.

Heureusement, il y a une

Seconde voie. — C'est, touchant à la zone de l'entendement et la dépassant, d'entrer dans la zone de l'intelligence et de la raison, qui est au-dessus.

L'entendement et la raison.

Depuis l'origine de la philosophie intellectualiste, les philosophes de cette discipline ont deviné ou expressément distingué dans la région de l'entendement ou de l'intellect une faculté supérieure qui est toute de synthèse.

Socrate qui, au témoignage d'Aristote, est le premier penseur ayant tenté de faire savamment des définitions, quelque confiance, et même excessive, qu'il eût dans les concepts, savait bien que pris à part ils ne mènent pas à grand'chose [1]. Pour qu'ils prennent vie, il faut qu'ils se rapprochent et concourent par une sorte d'amitié réciproque vers une même fin où ils se rencontrent dans un commun amour. On peut voir dans toute la partie finale du *Phèdre* comment Socrate voulait que les différentes idées et parties du discours consentissent à s'organiser dans une harmonique et raisonnable synthèse, en vue d'un bien aimable qu'il s'agit de faire reluire et de rendre efficace et persuasif. Ce morceau, bien que signé de Platon, n'est assurément pas étranger à une profonde inspiration socratique, et c'est sans doute une pensée de cette sorte qu'insinuait Socrate, lorsque se mouvant dans la région de l'entendement, il répétait qu'il ne « savait rien » tant qu'il ne s'était pas élevé aux « choses de l'amour ».

Platon à qui on reproche, et peut-être un peu trop, de faire avec

[1] Ils donneraient des classes.

les idées des substances séparées, s'empresse pourtant de les mettre en communication. L'intelligence établit des classes, les définit, en reconnaît le caractère immortel supérieur aux contingences de ce monde ; mais en rangeant ces classes sous des étiquettes distinctes, il ne les enferme pas pour cela dans des tiroirs clos. Loin de là. Les idées « participent » entre elles ; l'intelligence et avec elle l'âme en voient maintenant la convenance, et elles les réunissent par la dialectique conformément à la belle procession que ces immortelles instituent dans un ordre hiérarchique parfait, à la splendide théorie qu'elles déroulent sur le ciel.

Il y a là évidemment deux actions différentes de l'intelligence, l'une plus analytique, la seconde synthétique et plus excellente.

Aristote faisait-il autre chose que de formuler d'une manière plus didactique et plus décisive ces vues de son maître et les réduire enfin en doctrine, quand il enseignait qu'il y a deux intellects ? L'intellect passif, abordé par les données de la sensibilité, les filtre pour ainsi dire et en extrait les espèces intelligibles, les classes d'êtres, les concepts. C'est bien l'office de l'entendement strict. Mais au-dessus de cet intellect passif, Aristote en considère un autre dont il n'a peut-être pas déterminé très expressément le nom ni très précisément la situation ou le siège, mais qui, à n'en pas douter, est un intellect en acte, actif a-t-on dit et on pourrait dire actionnant, puisque non seulement il connaît les espèces intelligibles par l'affinité qu'elles ont avec lui, mais encore meut l'intellect passif qu'il oblige à travailler, à fonctionner pour le servir.

Cette théorie traverse le moyen âge ; elle y prend une nouvelle force, en ce sens que les docteurs et particulièrement Saint Thomas logent décidément l'intellect actif à titre de faculté dans chacune des âmes humaines, point qu'Aristote avait laissé incertain.

Quand la philosophie moderne paraît, si elle croit changer ou change les méthodes, elle ne saurait changer la nature de l'esprit de l'homme qui les emploie ; et sans même s'en rendre compte, dès le moment où son observation se fonde sur une psychologie un peu exacte, elle retombe sur des pensées analogues à celles avec les-

quelles elle se pique d'avoir rompu. Il suffit de lire avec un peu d'information et d'attention les quatre règles de la méthode de Descartes pour voir que le principe du mouvement de l'intelligence est, selon lui, dans une faculté intuitive qui vit de plain-pied avec la vérité, faculté à laquelle il fait allusion quand il parle de contemplation, d'inspection de l'esprit, etc., encore qu'il ne la mette pas à part de l'entendement. Cependant c'est elle qui jette l'entendement à la recherche des idées distinctes. Mais celles-ci n'ont qu'une valeur d'attente tant qu'elles ne sont point entrées dans un ordre qui les compose les unes avec les autres, et de telle sorte que la même faculté intuitive se contente de nouveau par un spectacle maintenant enrichi et organique. Alors elle unit dans une même vue les éléments qui ont été distingués et parcourus d'une marche discursive et elle juge de leur convenance.

A peu de distance de Descartes intervient Pascal avec son célèbre morceau sur les deux esprits de géométrie et de finesse, l'un et l'autre intuitifs et synthétiques, le premier toutefois qui a plus affaire à l'analyse puisque les principes qu'il emploie sont « palpables », vus « à plein », et le second à la synthèse, puisque là « il faut voir tout d'un coup d'un seul regard.. au moins jusqu'à un certain degré ».

On remarquerait quelque chose d'analogue, quoique plus impliqué, dans la doctrine de Leibniz, selon que les âmes raisonnables se portent à la connaissance des causes efficientes par une analyse méthodique « de la machine de l'univers » dont le détail irait à l'infini, mais qui se laisse enserrer dans les rêts de la géométrie ; ou que par la voie des causes finales elles aperçoivent en Dieu, comme sous un seul angle, non seulement les raisons de convenance de la nature, mais aussi du « règne moral de la grâce [1] ».

Enfin Kant distingue expressément l'entendement (Verstand) et la raison (Vernunft), l'entendement qui répartit les données de la sensibilité dans des concepts, mais qui ne travaillerait même pas à rassembler la diversité sensible sous ses lois si la raison ne lui

[1] V. particulièrement *Monadologie*, et brièvement les derniers articles.

en faisait une loi idéale, si elle ne tendait à unir sous des points de vue suprêmes les membres du monde que l'entendement laissa encore épars.

Voilà une bien grande tradition philosophique et qu'on ne me contestera pas, si on consent à négliger les différences de doctrine, où la critique la plus élémentaire pourrait se donner carrière, pour ne voir en l'espèce que l'accord foncier des plus hauts représentants et connaisseurs de l'esprit de l'homme.

Or, la raison (donnons-lui ce nom comme nous l'appellerions intellect actif, le nom n'importe pas) la raison n'est pas du tout une faculté quantitative. Elle met leur prix aux choses. Elle juge de leur valeur vraie, donc de leur valeur concrète. Elle est une faculté d'évaluation, la faculté de juger des valeurs, comme dirait ce vigoureux Nietzsche, mais non de les bouleverser, comme ajouterait ce fou. Elle préfère les choses les unes aux autres. Préférer, n'est-ce pas aimer mieux ? Elle ne va donc pas sans amour et voilà la divination de notre Socrate, rencontrée au commencement, qui se vérifie à la fin. C'est aussi ce qui peut nous faire mieux comprendre le mot de Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », car il désigne assez par « raison » ce que nous signifions ici par l'entendement analytique et discursif, et par « cœur » ce que nous signifions ici par raison, à la fois raison et amour. Et c'est sans doute parce que dans sa langue toute vivante le mot cœur a pris la place du mot raison qu'il lui attribuera la connaissance des trois dimensions de l'espace. Mais voici que nous apercevons les raisons pour lesquelles il a appelé « cœur » la raison. C'est que la raison ne connaît pas seulement, mais elle aime. Et sans doute aussi c'est le cœur ou la raison qui prononce chez lui : ceci est « d'un autre ordre ».

La raison juge en effet de la valeur relative des divers ordres déterminés par l'entendement.

Mais n'est-ce point dire que l'entendement qui prépare l'œuvre de la raison et qui la sert, en est déjà tout pénétré ? Peut-on faire les classes « végétal » et « animal » sans voir déjà que la seconde est supérieure à la première ? Formera-t-on le concept du « vivant »

4

sans démêler qu'il est meilleur que le « caillou », celui de « l'agile », sans le reconnaître préférable à celui du « podagre », celui du « charitable » sans se douter qu'il est « d'un autre ordre » que celui de « l'assassin » ?

La raison descend donc dans l'entendement par une sorte de grâce prévenante et l'entendement organise ses concepts, mû déjà par un désir ou élan vers la raison.

C'est par toutes ces considérations que je dis volontiers de l'entendement à peu près ce que Pascal disait de l'homme : si on l'élève, je l'abaisse ; si on l'abaisse, je l'élève.

Quant à la raison, elle n'a à s'abaisser que par cette humilité amoureuse qui nous relève de la sottise de l'orgueil. Si elle aime, elle sait pourquoi.

Et c'est pourquoi elle restitue toutes les valeurs que l'entendement a dépouillées.

Mais comment pourrait-elle restituer les valeurs à chaque degré ou étage de concepts, si elle n'était juge de la valeur des êtres concrets et individuels qui entrent dans un concept ? Elle ne juge donc pas seulement qu'un esprit vaut mieux qu'une pierre, mais qu'un esprit lumineux vaut mieux qu'un esprit embrouillé, et que tel esprit est plus lumineux que tel autre, tel père plus digne, tel citoyen plus précieux au bien public, tel écrivain plus éloquent, tel monument plus beau. Elle n'est pas abstraite, mais intuitive[1], et il y a tels passages où Aristote en ferait une forme de l'expérience.

Aussi la raison qui est concrète et qui est moins faculté que substance n'a-t-elle pas sa mesure dans des formules et des règles. L'écrivain n'a pas sa mesure dans la grammaire, encore qu'il la respecte ; ni le poète dans la prosodie et les arts poétiques, quelque cas qu'il en fasse ; ni le savant dans la logique, bien qu'il s'attache à ne la point violer. Et le sage n'a point sa mesure dans la lettre de la sagesse, mais c'est la sagesse qui a sa mesure dans le sage,

[1] V. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome I, p. 530 et *circà*

dans le juste, dans l'homme bon, intelligent, vivant, raisonnable, à vrai dire dans le saint, à vrai dire en Dieu. C'est ce qu'avaient déjà compris et promulgué les philosophes anciens, Aristote, Platon. C'est ce que notre raison a vu et su définitivement par l'homme juste et saint qui est en même temps Dieu, par Jésus qui n'abolit pas la loi, mais qui par sa vie et son esprit l'achève et la parfait.

De plus, voyant la valeur vraie des choses et des êtres, aux rapports quantitatifs d'identité exclusive et de contenance que déterminait l'entendement, elle superpose des rapports de qualité, de convenance qu'on pourrait appeler différentiels.

En effet, les choses se conviennent aussi parce qu'elles sont différentes. C'est ainsi que l'eau convient à la terre, la terre à l'arbre, le végétal à l'animal, le père au fils, l'époux à l'épouse, le citoyen à l'état et l'état au citoyen. Ainsi la raison unit ce que l'entendement a séparé et elle unit jusqu'aux semblables par leurs dissemblances mêmes. Au principe de contradiction elle ajoute le principe d'amour ou de convenance, et convenance veut dire : venir ensemble.

L'entendement, par ses analyses abstraites où l'esprit ne négligeait les différences qu'en les apercevant et en pressentant leurs rapports, a donc préparé une synthèse avertie et savante de toutes choses par la raison concrète, qui n'est plus quantitative, mais essentiellement qualitative.

Aussi tous les grands philosophes n'ont-ils montré aucune crainte de l'entendement et de ses concepts, mais bien au contraire les poussant au point de distinction et d'élaboration dont ils étaient susceptibles, ils se sont appuyés sur eux pour les organiser et les surmonter, pour faire une nature, un monde, une philosophie, une métaphysique. Telle est la seconde voie et elle est certainement la bonne.

Mais j'ai dit qu'à la rencontre de la sensibilité et de l'entendement il y avait trois voies possibles : entrer dans l'entendement et s'y arrêter, ou le dépasser, le transcender. Nous venons de voir les deux premières. Il y a une

Troisième voie. — C'est, arrivant à cette zone de l'entendement et en voyant l'imperfection, redescendre au-dessous, replonger dans la vie sensible indistincte, en somme rester phénoméniste. Il me semble qu'ainsi ferait un poisson qui, ayant sorti pendant quelques secondes sa tête au-dessus de l'eau, piquerait de nouveau en hâte dans l'onde et tiendrait à ses confrères le discours suivant :

Discours du poisson

« Mes frères, j'ai mis ma tête au-dessus de cet élément où nous sommes toujours mouvants et de cette aventure j'ai d'étranges nouvelles à vous raconter. Lorsque d'un même élan nous formons un banc où les uns dépassent les autres, les uns reculent, s'attardent, les autres poussent, se devancent, dans la prodigieuse mêlée de notre agitation diverse et commune, dans cette demi-ombre où nous glissons, qui pourrait nous nombrer ? qui compterait les reflets vertigineux de nos écailles ? Chez nous tout se continue et se pénètre. Que découperait-on dans le fluide royaume de Protée, où tout se presse, s'accorde, se contrarie, se continue en vagues oscillations ? Les algues que nous broutons ne sont qu'une même épaisse prairie de filaments sans fin. Dans cet autre lieu, j'ai vu je ne sais quels êtres qui avaient l'air de végéter et qui pourtant étaient là comme figés un à un. Où commencent, où se terminent ces souples mouvements par lesquels nous ondulons sans cesse ? Or, il m'a paru que certains animaux, là-haut, se déplaçaient d'une façon si grossière ou si brutale qu'on distinguait les uns des autres leurs pas ou leurs battements de rames. Tout y paraissait séparé. Les habitants de ce monde doivent avoir une psychologie bien contradictoire, solide et stupidement stable. Rentrons, mes frères, dans nos profondeurs où l'action de nos corps allume ces lueurs phosphorescentes dont s'éclaire la vie et laissons ces hôtes d'un milieu absurde dans leur isolement et leur invincible dispersion. »

Peut-être que le poisson ne s'enfoncerait pas sous l'onde sans un éclat de rire. Mais laissons-le retourner dans ses mobiles demeures.

Il ne convient pas de faire parler un poisson trop longtemps, encore moins de le faire rire indiscrètement. Tout de même il n'a pas remarqué que dans le royaume de l'air une même lumière révélait à la fois les contours et les mangeait, faisant de tous les êtres distincts un même monde.

V

Suite des réflexions

Le temps

Un élément bien intéressant de la philosophie de Bergson, c'est son effort pour échapper à la vie temporelle, pour en sortir. Il y a dans ce souci quelque chose d'extrêmement juste. A me considérer dans le temps, mes affections, sensations, pensées s'y succèdent ininterrompues. Pourtant je suis autre que leur suite, autre que leur addition, autre que leur somme arithmétique ou mécanique. Il ne faut pas confondre mon histoire avec mon être. J'ai une vie supra-sensible, spirituelle, profondément libre et volontaire d'où résultent et la tonalité de ma pensée, et mes sensations mêmes, et la façon dont je les organise au cours du temps.

Donc ma vie sensible et empirique dans le temps n'est pas ma plus vraie vie ; elle semble moins l'être même que le phénomène de l'être, et il faut avouer que le temps est un milieu si étrange que souvent nous serions tentés de le considérer comme un royaume d'ombres et la caverne de Platon.

Nous avons l'intuition raisonnable que la vie absolue est hors du temps. Dieu ne sera pas plus vieux demain qu'aujourd'hui, et c'est pourquoi le texte saint l'appelle « l'Ancien des jours. » Il dure toujours et cependant il n'est pas dans le temps. Ceci peut nous aider à entendre un peu la durée-conscience de Bergson, qui par là nous déifierait en quelque manière. Dieu dure toujours, et il est une conscience sans devenir.

C'est un cas extrême. Renversons les termes et nous aurons un devenir sans conscience. Il ne nous sera pas difficile d'en trouver des exemples. Un devenir sans conscience, ce sera l'être du minéral, de la pierre où l'histoire cosmologique s'est écrite et qui n'en sait rien ; ce sera l'être du végétal qui évolue et qui ne le sait pas.

En Dieu pas de temps.

Dans le minéral ou le végétal, pas de conscience, semble-t-il, pas de perception du temps. L'arbre est là : toute sa vie et tout son passé, dont il n'a aucun souvenir explicite et développé, sont pour lui ramassés, comme le veut Bergson, dans l'instant, dans l'état présent, dans l'impression vécue, s'il en est capable.

L'homme est au milieu de ces deux extrémités, à moitié route de l'une et de l'autre, en plein dans le temps. Cela lui est normal, naturel.

Homme, comment sortir du temps ? Cette fois, en fait de voies, je n'en vois que deux :

1° *La voie d'en haut.* — C'est l'extase. Les mystiques nous décrivent l'extase comme un état où précisément l'entendement est aboli, où les facultés diverses avec leur jeu discursif sont suspendues et où le plus intime de l'être et de la conscience est uni avec la vie divine hors du temps.

C'est un état où n'a plus de place la philosophie, au sens humain du mot ; je dis : « au sens humain », car assurément l'amour de la sagesse y subsiste, il y est porté à un point suréminent. Mais par la suspension même de l'exercice de l'entendement, nous sortons de la zone où se meut notre philosophie et absolument de notre temps. C'est la voie d'en haut.

Je ne parle pas savamment de l'extase, et pour cause. Mais outre ce que j'en puis imaginer par sympathie avec ceux qui en ont été favorisés, je puis en quelque manière la penser par ma raison intuitive et aimante, parce que la pure extase est essentiellement intuition et amour. A vrai dire elle est une anticipation dès ce monde d'une union par les parties les plus hautes et les plus pro-

fondes de nous-mêmes, par le cœur de notre raison, avec Celui qui est hors du temps.

D'ailleurs si je ne connais pas l'extase, je puis m'en rapprocher, m'en faire une idée grâce à certains moments particulièrement heureux d'exaltation de l'intelligence. Alors, comme le dit le langage populaire, « le temps ne me dure pas », il coule, pour ainsi parler, sous moi, sans que je m'en aperçoive, sans que je le perçoive.

C'est déjà le cas, quand je me livre à une rêverie qui commence de mettre en jeu les parties hautes de mon esprit ; cet état s'accentue et se caractérise dans une méditation active où la pensée se presse et se fait si pleine que le temps s'y tasse sans trop se déployer ; et je le vois se condenser et presque s'évanouir sous moi quand je suis dans l'enthousiasme de mon œuvre ou de mon action. Sans doute je sens bien, même alors, qu'il y a pour moi du temps, mais il passe vite et ses divers moments, dans ma possession anticipée de mon but, me sont comme simultanément présents. Je me libère ainsi en partie du temps par l'ardeur du travail, la passion de l'invention, la contemplation définitive de mon œuvre ou de celle d'un autre.

Il y a là des états qui sont sur la voie de l'extase et où demeure cependant toute la vertu propre à l'entendement. Que frappé de la beauté d'un tableau, la Cène de Léonard, par exemple, je me sente averti par une première intuition, je prétends me rendre raison de mon étonnement ; par une étude où tout mon entendement entrera en jeu, je discernerai et remarquerai analytiquement l'expression de chaque figure, la disposition des groupes, la correspondance des lignes et des tons, je situerai l'œuvre dans son époque, dans son milieu, dans ses circonstances ; enfin dans une vue d'ensemble j'embrasse de nouveau la fresque du grand maître et me voici tout entier à l'admiration, à la contemplation du miracle. On pourrait retrouver toutes ces mêmes démarches de l'esprit, quelle que soit l'œuvre d'art qu'il plaira de choisir, et au fond ces démarches sont toutes les mêmes qui font la méthode d'après Descartes. Or, au moment suprême, l'intuition du commencement a reparu, mais

combien enrichie, si elle s'est justifiée ! Je n'oublie rien de ce que mon entendement m'a appris dans son enquête discursive, elle est tout entière présente dans ma contemplation momentanée, mon entendement y fait comme le corps de l'acte dont ma raison alors fait l'âme. C'est comme une multiplicité dispersée dont les énergies concourent dans la synthèse qui semble arrêter pour moi le cours du temps, car me voici suspendu dans l'admiration contemplative qui sait tout à la fois. Le mouvement de ma pensée est présent dans son repos.

De tels états, non point si rares dans la vie, devraient nous avertir qu'il y a peut-être une secrète parenté ou affinité du mouvement et du repos, comme la philosophie l'avait démêlé enfin avec Aristote et comme elle nous l'enseigne traditionnellement, au rebours d'une doctrine mobiliste qui veut tout en mouvement et ne voit de vérité que dans le devenir tout seul. Ici il y a à la fois mouvement et repos. Le repos ne serait-il jamais pour nous que la forme immortellement vivante d'un mouvement ? Ce n'est pas sans cause que dans ces moments d'élection où l'art nous transporte au-dessus du temps, le langage populaire s'écrie : « On se croirait au ciel ! » Toutes les puissances de notre pensée sont alors surélevées. C'est un état de ce genre, seulement meilleur encore, plus achevé, plus parfait, que nous espérons pour nos morts et que nous demandons d'avance pour nous, quand nous exprimons le vœu qu'ils reposent en paix : non point le repos d'une pierre ni la paix d'une âme qui ne pense point, mais cette paix qui possède en repos tout ce qu'elle désire de toute l'activité de l'amour, paix active, dont l'extase est sans doute ici l'avant-goût et dont nous avons comme un gage et une initiation dans ces exaltations de l'intelligence où l'entendement se ramasse avec le temps.

J'ai dit qu'il y avait, pour livrer bataille au temps et passer au travers, une seconde route :

2° *La voie d'en bas.* — C'est la pente vers la vie sensible et enfin végétative, pente qui n'est pas toujours mauvaise, puisque nous ne sommes pas seulement un entendement, une âme, une raison, mais un corps.

Je conviens que l'ascète aura raison de réduire sa vie sensible aux exigences les plus strictes et de dompter son corps en vue des œuvres de la charité et de l'amour de Dieu. Mais en dehors de l'ascétisme mystique, il reste un bon usage du corps. Le travail du corps, autant et plus qu'aucun autre, est une soumission à la malédiction biblique qui a rendu le travail pénible et, comme toute malédiction du Père qui est accueillie, elle porte sa bénédiction avec elle. Dans le travail consciencieusement accepté l'homme oublie sa misère, reconquiert sa dignité, il se résigne à la longueur du temps qui lui fait la grâce de se dilater pour son entreprise et de se contracter pour son ennui ; il échappe à l'ennui.

Il y échappe encore de bien des manières légitimes à l'aide de son corps. Il demeure assurément dans le temps, mais « le temps ne lui dure pas », tant qu'il donne satisfaction aux instincts de sa nature, aux besoins de son organisme : exercices physiques, jeux, chant spontané, apaisement de la faim et de la soif, sommeil qui nous ramène sur le plan végétatif. L'homme est un corps et le corps est puissant sur lui ; jusque dans sa vie sensible descend de mille façons une image de ce plaisir d'union qui est essentiellement celui de la raison et de l'amour, un plaisir qui s'exalte jusqu'à une sorte de contemplation mutuelle et d'extase dans toutes les approches qui ont pour but la transmission et la procréation de la vie même.

Mais par cette voie d'en bas il peut y avoir aussi une descente voulue vers les plaisirs bas de la vie sensible, parce qu'on s'ennuie et que le temps paraît vide ; n'ayant pas le courage de le bien combler, on le comble mal. Pour sortir du temps, pour réduire le temps à néant, on cherche à l'aide de la vie sensible et en l'obligeant à nous prêter des moyens criminels, à « tuer le temps ». De là le jeu sous la forme de la passion et du vice, et toute la série des vices, dépravations de la vie animale, la gourmandise, les formes ignobles de l'ivresse, jusqu'à la paresse qui nous traîne corrompus sur le plan sain par lui-même de la vie végétative. Si on réussit vraiment par ces moyens à tuer le temps, c'est ce qu'enseigne l'expérience.....

Si telle est la condition de l'homme qu'il soit naturellement dans le temps, n'est-ce point une erreur ou un paradoxe de la philosophie bergsonienne que de prétendre nous jeter hors du temps, dans ce qu'elle appelle « durée » ?

Sans doute cette durée où elle nous convie n'est pas la durée divine, sans quoi ce serait bien le cas de dire : « Qui fait l'ange fait la bête. » Certes ce n'est pas la durée divine, ce n'en serait tout au plus qu'un involontaire travestissement, puisque c'est une durée toute en devenir.

De quel côté donc sortir du temps, si cette philosophie veut que nous en sortions ?

Ce ne sera pas par la voie d'en haut, puisqu'en s'arrêtant court devant l'entendement, elle s'est coupé la route vers la vie supérieure de la raison humaine et toutes les formes en nous de la vie divine.

Voici donc qu'elle est rejetée plutôt du côté de la vie sensible et végétative, vers les impressions à peine perçues, les nuances fugitives, insaisissables, incommunicables, moins vraie vie que phénomènes de la vie ; ou du moins ce sera la vie dans ce qu'elle a de tout phénoménique, souvent de subconscient, de quasi-inconscient ou d'inconscient. Parce qu'on a reculé et qu'on s'est recroquevillé devant l'entendement, par une logique inévitable et une nécessité interne, c'est l'inconscient qui va être le pôle où tendra ici cette doctrine.

En effet, voici tel texte où le sommeil, qui abolit ou dissout la vie de notre entendement, qui anesthésie notre « croûte », c'est-à-dire la partie intellectualisée de notre moi par laquelle nous communiquons avec le dehors, nous est donné comme plus proche de la conscience dite pure que notre veille : « Ce qui prouve bien, dit Bergson, que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en

ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons ; de quantité elle revient à l'état de qualité ; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus ; mais elle cède la place à un état confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté [1]. »

Quoi ! le moi que je suis dans mon rêve est un plus vrai moi que le moi de mon état de veille, parce qu'il serait moins mêlé de « choses extérieures », et il me maintiendrait et me plongerait mieux « dans le domaine de la conscience pure » ! Comme je suis éloigné de le croire [2] ! Et c'est aux somnambules qu'il faut que j'aille demander le secret et le type de la vie vraie !

Pourquoi pas plus bas ? Dans le rêve, la durée est encore quantitative ; il y a des rêves qui nous semblent très longs, durer bien longtemps. La durée n'est jamais pour nous plus qualitative, en ce sens qu'elle serait hors du temps, que dans un bon sommeil sans rêve, purement végétatif, tout ramassé en un instant et tel que nous pouvons nous représenter l'état d'un arbre, l'état d'un être inconscient.

Et pourtant, d'où vient notre supériorité sur la plante, sinon de ce que nous avons précisément déployé notre « durée » en temps, mieux qu'un végétal ; de ce que nous avons séparé notre temps par le nombre, mieux qu'un animal, un somnambule, un halluciné ou un dormeur qui rêve ; de ce que perçant et résolvant cet « état confus » qu'on prétendit nous donner comme un état excellent, nous avons discerné, distingué, réparti nos sensations et impressions dans ce temps nombré ; de ce que nous avons classé ces sensations par ressemblances ou différences, puis par intensités ou valeurs, de manière à y reconnaître un ordre ; de ce que nous

[1] P. 95. Cette dernière phrase désigne les somnambules.

[2] Cf. ce que j'ai pu dire du rêve dans le *Spiritualisme*, étude : « Dieu est », § XVIII, p. 134-140.

avons de même distingué l'espace des choses qui y sont situées, distingué une à une ses trois dimensions et distingué dans ces trois dimensions la relativité réciproque des grandeurs, toutes opérations sans doute qu'un arbre ne fait pas, en sorte que nous oserions dire que distinguer, c'est progrès ; de ce que nous avons rangé dans cet espace tout différencié nos perceptions, et avec tout ce matériel sensible, déjà discret, déjà prêt pour l'entendement, formé des classes et des concepts ; par là construit le langage raisonnable qui ne va pas sans idées de rapports et d'actions et d'êtres ; idées qui dépassent donc déjà et transcendent la sphère des phénomènes ; langage qui par conséquent est un commencement de philosophie et de métaphysique ; qui se tient par lui-même en dessous de la vie divine et de l'extase ; mais aussi ne nous rejette ni sur la vie sensible et l'impression ni sur l'inconscience, mais nous laisse hommes conscients et surconscients [1] ?

En somme cette doctrine intéresse en ce qu'elle cherche une vie surhumaine, mais elle va tout justement la prendre au-dessous de l'homme, en prétendant éliminer l'entendement et le temps. Pour éliminer le temps, elle ramène tout psychologiquement à la « durée », entendue toutefois dans un sens spécial du mot. Cette durée, elle en prend l'idée dans le temps vécu intérieur qui est variable de chacun à chacun et même en un chacun, et la ramasse tout entière en elle-même et dans son propre devenir interne ; dès lors la doctrine croit pouvoir conclure que la durée ne se déploie en temps que de façon tout illusoire et elle se flatte d'avoir détruit le temps objectif, extérieur.

On ne se défend pas facilement de demander à une telle doctrine comment, pour des sujets divers qui ont leur durée diverse, il y a des « simultanéités », ces simultanéités dont il est à chaque page question au cours de l'ouvrage ? Qu'est-ce qu'une simultanéité, là où il n'y a pas de temps ? Cependant, que la durée de mon voisin et la mienne soient profondément différentes, l'une riche, l'autre

[1] Comment en tant que surconscients nous nous pensons en effet hors du temps, v. *Spiritualisme*, étude : « Je suis », § XVI, p. 77.

pauvre, l'une infiniment vive, l'autre infiniment languissante, lui et moi, mille fois de suite en levant les yeux sur le cadran, nous y verrons la même heure. Il y a dans cette « simultanéité » indépendante de notre durée respective, quelque chose qui passe le hasard. Et il ne sert de rien de nous parler [1] d'un état du monde « contemporain » de « chaque moment » de notre durée, puisque d'une part le mot « contemporain » n'a pas de sens s'il n'y a pas de temps, et que d'autre part on ne saurait parler au sens temporel de « chaque moment » d'une durée qui n'est pas dans le temps. Ailleurs Bergson en conviendra tout bonnement et avouera qu'il est impossible de donner dans sa doctrine aucune raison des coïncidences ou simultanéités de notre durée et des choses qui ne durent pas : « Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé [2]. »

Si ces simultanéités se produisent, comme il est évident et comme on en convient, mais si elles se produisent en vertu de « quelque inexprimable raison », c'est donc qu'on n'a pas du tout supprimé le problème des rapports de notre moi avec le temps ni le problème du temps, comme on nous l'avait donné à espérer, puisque le voilà qui, au bout de l'œuvre, reparaît intégral. Pendant qu'on a nié le temps, on a esquivé ce problème, c'est tout. Ainsi un homme qui chantonne au bord de la mer réussit pendant un moment à ne pas entendre le murmure éternel des vagues.

Il est vrai que si une philosophie ne se résout pas à supprimer le temps, il demeure merveilleusement mystérieux et un problème contre qui lutter. Mais ce n'en est pas ici le lieu. Et qui dit, sinon peut-être Bergson, que la philosophie est pour faire évanouir les mystères ?

[1] P. 83.
[2] P. 172-173. Bergson abandonnera plus tard ce point de vue. Dans l'*Évolution créatrice*, il passera au parti opposé de faire durer les choses.

VI

De l'intensité

Nous pouvons revenir maintenant au premier chapitre intitulé : « De l'intensité des états psychologiques ». Il s'agit pour Bergson de prouver qu'on a tort de traduire ce qui est intérieur, des « états psychologiques » en style spatial, de dire par exemple : « une plus grande joie, une plus grande chaleur ». Il n'y a là que des intensités toutes hétérogènes et qu'il est illégitime d'énoncer en style d'extensions homogènes, c'est-à-dire comme plus grandes ou plus petites.

Un défenseur peu avisé du langage courant soutiendrait peut-être que la nature même nous invite à parler ainsi, du fait que des intensités croissantes sont concomitantes de certaines extensions matérielles. L'intensité croissante de la chaleur sentie par notre main s'accompagne de l'extension du mercure dans le tube thermométrique. L'intensité d'une lumière frappant une surface semblera l'agrandir. Les étoiles n'ont pas de diamètre apparent ; cependant l'intensité de leur rayonnement leur conquiert respectivement un espace tel que nous les rangeons par ordres de grandeurs. Un son plus intense se répandra sensiblement plus loin, etc.

Rapprochements tout superficiels, simples façons de parler, comme il apparaîtra déjà si nous prenons notre pôle dans la direction inverse ; car nous dirons tout aussi bien « un grand froid » et « un plus grand froid » quand le mercure est condensé et qu'il se retire. Il est certain qu'il n'y a pas plus de grandeur dans + 40° que dans + 20°, ni plus de grandeur ou de petitesse dans — 40° que dans — 20°, ni dans mes sensations diverses de ces températures. Nous en dirions tout autant des états lumineux et des sensations ou « états psychologiques » qui en connaissent.

Il y a donc des cas où des intensités relatives de sensations se traduisent objectivement par des extensions relatives dans l'espace ; mais il n'en résulte nullement que les sensations soient des grandeurs en soi. Le langage même nous en avertira, si nous prenons soin de tourner autrement les phrases dont nous risquerions d'être dupes. Nous ne dirons pas : « une eau plus grandement chaude qu'une autre », ni « une fleur plus grandement rouge aujourd'hui qu'hier », ni nous ne dirons que « l'ivoire est plus grandement blanc que l'argent ». Mais nous parlerons volontiers d'un rouge plus vif, d'un blanc plus pur qu'un autre. De même, dans l'ordre des sentiments, quand nous énonçons qu'une douleur est plus grande qu'une autre, il est bien entendu que notre langage est figuratif[1].

Je suis donc entièrement d'accord avec Bergson que l'intensité des sensations n'est nullement spatiale[2]. Mais je serai tout à fait en désaccord avec lui sur le point suivant : il soutient que l'intensité même n'existe pas : « une conscience attentive trouverait sans peine des différences spécifiques entre les diverses sensations de chaleur, comme aussi entre les sensations de froid. Une chaleur plus intense est réellement une chaleur autre[3]. » Il en sera de même des couleurs, des sons, etc. En fait il y a partout hétérogénéité, je dirais volontiers d'un mot forgé : altérité, et rien du tout n'est là comparable.

Pour établir sa thèse, Bergson qui insiste ordinairement sur la continuité de nos états de conscience, par une oscillation ou un passage rapide se transporte ici dans la discontinuité. Il invoque comme preuve ce fait bien connu depuis qu'il y a des expériences psychologiques de laboratoire : « c'est, dit-il, que le changement n'est pas continu dans la sensation comme dans sa cause exté-

[1] Même les nombres rigoureusement ne sont pas plus grands ou plus petits les uns que les autres, ils sont plus ou moins nombreux. Dieu n'est pas plus grand parce qu'il est une Trinité que s'il était une Unité ; je dirais seulement qu'il est ainsi plus parfait, ou pour m'exprimer comme il faut, parfait.

[2] Je ne sache d'ailleurs personne qui métaphysiquement l'ait dit ou suggéré, sauf peut-être M. Lachelier dans *Psychologie et Métaphysique*, p. 511. J'ai discuté et réfuté cette opinion dans le *Spiritualisme*, p. 26.

[3] V. p. 35 sq.

rieure ; c'est que la lumière peut croître ou diminuer pendant un certain temps sans que l'éclairage de notre surface blanche nous paraisse changer : il ne paraîtra changer, en effet, que lorsque l'accroissement ou la diminution de la lumière extérieure suffiront à la création d'une qualité nouvelle[1]. » Ainsi, qu'on retire une des bougies qui éclairent une paroi, il n'y aura pas pour nous diminution de l'éclairage de la paroi, même au moment où nous sentirons cette diminution ; autrement dit, l'intensité de notre sensation d'éclairage n'aura pas diminué ; il y aura une sensation tout hétérogène à la précédente, « autre ». « L'intensité d'un état psychique simple est qualité pure[2] », n'y ajoutons rien. De même si on augmente progressivement une pesanteur que je sens sur ma main tendue, au moment où je percevrai une différence de sensation, ce n'est pas que je sentirai un poids plus pesant : à un état psychique simple en aura succédé un autre, différent, incomparable au précédent.

Je dis, moi, qu'il y a des intensités croissantes et décroissantes, et qui ne sont pas pour cela spatiales, et qu'il en est ainsi quand même je ne sentirais leurs plus et leurs moins que par sauts brusques. Je dis que ceci est plus rouge que cela, l'eau bouillante plus chaude que l'eau tiède, tel son plus fort ou plus faible qu'un autre, que je suis plus joyeux de voir devant moi un sauveteur retirer de la Seine mon fils qu'un autre jeune garçon inconnu, etc., bref qu'il y a des séries homogènes avec des degrés d'intensité.

Apre débat ! rude opposition ! Qui nous départagera, Bergson et moi ?

Personne.

Nous continuerons de dire tous deux comme nous voudrons, moi qu'une surface éclairée par cent bougies l'est plus que par deux, lui que les deux états lumineux de la paroi n'ont rien de commun[3].

Mais pourquoi même parler dans les deux cas d'éclairage, de

[1] P. 40. Voir *circà*.
[2] P. 171.
[3] P. 41 sq.

« luminosité » de la paroi et tâcher de se tirer d'affaire en introduisant au courant de la plume l'expression de « nuance nouvelle[1] » ? Car employer pour deux « états simples » qui sont de qualité « autre » un même mot, quoi de plus illégitime ? Il ne faudrait plus parler du poids d'un œuf et d'un bœuf. Il ne faudrait plus parler du tout.

C'est que Bergson est phénoméniste. Pour lui chaque phénomène, ne reposant d'ailleurs sur rien, existe en soi, bien qu'il se réserve le droit de dire plus tard qu'ils s'entrepénètrent et s'entrecolorent tous. Dès là qu'un phénomène est perçu, il est pour soi et au besoin à part. On me met deux sous dans la main, c'est un phénomène. On ajoute un gramme, je ne sens rien ; un kilogramme, je le sens bien et c'est un phénomène autre, un nouvel état simple. Mais tout ce qui est individuel, un à un, phénomène ou non, est inexprimable. Aucun langage n'y correspondra, tout langage sera trahison ; car tout langage constituera les phénomènes ensemble, et voilà le concept, l'ouvrage de l'entendement qui paraîtra. En droit le phénoméniste ne peut parler, ou ne peut parler qu'en maudissant la parole.

Pour moi substantialiste et pauvre « chosiste », comme disait Rauh, les phénomènes sont des actions des choses et reposent sur elles. Et non point états simples, mais actions compliquées. La blancheur que je vois à ce mur résulte de la substance dont l'a barbouillé le peintre, de la nature de l'éclairage qu'il reçoit, de l'état de mon œil, de l'état du milieu interposé. Qu'on fasse changer un de ces éléments, et le phénomène sera modifié. On pourra même par une marche continue faire varier l'un de ces éléments de telle sorte que le phénomène change de classe. Mais dans les limites que trace, que définit mon entendement ou mon intelligence, des phénomènes appartiennent à une même série, sont des variables de même ordre, et il y a des intensités relatives[2]. Voilà ce que je pense et ce que ne veut pas Bergson.

[1] P. 40.
[2] Sur ces rapports du continu et du discontinu, de la réalité et des concepts, v. *Du rôle des concepts*, préface XI sq. et p. 206 sq.

VII

Quelques explications où je suis rétif

Mais puisqu'il ne veut pas qu'il y ait des intensités relatives, ou que du moins (car peut-être il les admet sous le nom de nuances) il prétend (ce que nous ne lui avons pas accordé) que les intensités sont considérées par le sens commun comme des grandeurs, en quoi le sens commun aurait tort, il nous doit des explications sur cette prétendue illusion du sens commun. Et il nous en apporte trois. Et j'ai le regret de les contester toutes trois.

1° Nous nous représenterions un phénomène comme d'autant plus intense que nous lui connaîtrions ou supposerions une cause plus étendue, plus grande, ayant plus de « grandeur extensive[1] ». Par exemple, nous dirons qu'un éclairage est plus intense ou plus grand s'il a pour source vingt bougies que s'il ne résulte que de dix, parce que vingt bougies tiennent plus de place, ont plus de grandeur extensive que dix.

Je n'en conviens pas, car un bec électrique ou d'acétylène tient beaucoup moins de place que vingt chandelles et je juge que l'éclairage qu'il procure est beaucoup plus grand, plus intense que celui de mes chandelles. Dans un verre qui contient de la quassia amara je mettrais vingt olives; or une seule olive, si j'ai l'imprudence d'y porter la dent, me paraît d'une amertume beaucoup plus intense, beaucoup plus grande que tout le verre de quassia.

2° La seconde explication est donnée par Bergson comme identique à la troisième; mais je les divise pour plus de commodité.

D'après certains passages[2], l'intensité des sensations serait jugée d'autant plus grande que la sensation serait plus complexe, qu'elle intéresserait plus d'éléments psychiques, émouvant par là un sentiment plus profond.

[1] V. p. 54, cf. p. 37-38.
[2] V. p. 14, 19, etc.

Je ne le crois pas, car il y a plus de complexité dans les nuances de rougeur d'une tuile que dans une goutte de sang ou un rubis ; cependant la rougeur du rubis me paraît d'une plus grande intensité que celle de la tuile et m'émouvra peut-être davantage.

3° L'intensité de la sensation paraîtra d'autant plus grande que plus d'éléments physiques de notre corps y seront employés ; l'intensité apparente de l'effort faussement traduite en grandeur est proportionnelle à l'étendue qu'il intéresse dans l'organisme.

Je n'en suis pas du tout d'accord; car saluer gracieusement la maîtresse de la maison en entrant dans un salon intéresse tous mes muscles et ne me demande qu'un tout petit effort, et lire dans certaines conditions fatigantes n'intéresse que mes yeux et m'impose un grand, un douloureux effort.

A propos du lourd et du léger, en somme du pesant, Bergson me dit : « la différence de qualité se traduit ici spontanément en différence de quantité, à cause de l'effort plus ou moins étendu que notre corps fournit pour soulever un poids donné. Vous vous en convaincrez sans peine si l'on vous invite à soulever un panier que l'on vous aura dit rempli de ferraille, alors qu'il est vide en réalité. Vous croirez perdre l'équilibre en le saisissant, comme si des muscles étrangers s'étaient intéressés par avance à l'opération, et en éprouvaient un brusque désappointement[1]. » Mais où sont donc ces « muscles étrangers » ? Pour soulever le panier, vide ou plein, tous les muscles de mon corps sont intéressés et si, le soulevant vide, je pense perdre l'équilibre, c'est qu'au moment où j'étais ployé et où il s'agissait de me redresser, tous mes muscles ont préparé une détente d'une bien plus grande intensité que celle qui aurait suffi si le fardeau eût été très léger. Ce sont les mêmes muscles qui me redressent, chargé ou non, et précisément l'exemple se trouve excellent pour prouver qu'il y a des degrés d'intensité d'un même effort. Au fond il est probable, notre corps étant un organisme merveilleusement solidaire, que presque chacun de nos mouvements et efforts intéresse l'organisme tout entier; et

[1] P. 36.

ainsi la différence de l'intensité perçue des efforts ne dépend pas de l'aire sur laquelle ils se propagent, cette différence est fonction du degré de leur intensité.

De même Bergson estime qu'un plus grand plaisir est celui qui intéresse un plus grand nombre d'éléments de notre corps prêts à l'action[1] et je ne souscris pas à ce sentiment, car je puis « préférer » de voir un camée plutôt que de prendre un bain froid.

En somme Bergson paraît s'être inspiré ici de la théorie de M. Lachelier selon laquelle l'intensité se traduisait en surface. Mais déjà je n'avais pu concéder cette pensée à son auteur; et je ne puis que me louer d'avoir alors fait cette réserve, puisque je vérifie manifestement l'inexactitude de la prémisse empruntée à M. Lachelier dans les conséquences que déduit Bergson.

Et puisque j'en suis à le quereller sur son explication de l'illusion de grandeur dans le sentiment d'intensité, il faut que je le dise : je ne lis presque jamais dix pages de lui sans m'achopper à huit ou dix occasions que j'aurais de contester ses affirmations. Il les coule si simplement et si souplement que le lecteur n'y prend pas garde. Il faut se mettre en éveil. Dès lors, on ne peut presque plus l'écouter qu'en pensant continuellement : *nego*. Je ferais des volumes aussi gros que les siens si je voulais relever toutes les assertions auxquelles j'opposerais un refus ; ce serait quasiment à toutes les pages de *Matière et mémoire* et de *l'Evolution créatrice* comme aux *Données immédiates de la conscience*. Mais ce jeu ne serait amusant pour personne ; et puisque c'est les *Données* que j'ai sous la main, je vais à titre d'exemple y relever encore deux ou trois explications qui ne me paraissent pas meilleures que les précédentes.

4° Page 7, Bergson écrit : « Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir, dont nous disposons à notre gré, nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. Même si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres, et nous

[1] P. 28.

aurons beaucoup perdu. » Jolies lignes, d'un fin dilettantisme, d'où il résulte que j'ai un plaisir bien plus intense à voir les filles dans les rues qu'à aller visiter ma fiancée.

5° Page 9, parlant du sentiment de la grâce : « Comme des mouvements faciles sont ceux qui se préparent les uns les autres, nous finissons par trouver une aisance supérieure aux mouvements qui se faisaient prévoir, aux attitudes présentes où sont indiquées et comme préformées les attitudes à venir. Si les mouvements saccadés manquent de grâce, c'est que chacun d'eux se suffit à lui-même et n'annonce pas ceux qui vont le suivre. Si la grâce préfère les courbes aux lignes brisées, c'est que la ligne courbe change de direction à tout moment, mais que chaque direction nouvelle était indiquée dans celle qui la précédait. » *Nego ! nego !* Si une ligne était d'autant plus gracieuse que sa direction se fait d'autant mieux prévoir, la ligne droite serait la plus gracieuse des lignes et elle est par excellence celle qui exclut la grâce. Un sentier qui nous dissimule perpétuellement sa direction prochaine est autrement gracieux qu'une route tracée au cordeau à travers une plaine. C'est que la grâce, au contraire de ce qu'on vient de nous dire, est faite en partie d'imprévu et une ligne courbe ne demeure purement gracieuse que si elle n'indique pas visiblement la direction qu'elle va prendre. De là la grâce des mouvements d'une femme où il demeure toujours quelque chose d'inattendu, de neuf pour nous et de doucement surprenant. Bien gracieux est un poulain qui galope autour de sa mère ; c'est qu'il prend par des courbes des directions où le mène son caprice et que je ne puis bien deviner d'avance ; il sera déjà moins gracieux s'il galope sur une piste, même courbe, où son attitude à venir est préformée dans son attitude présente ; et il le sera moins encore s'il regagne d'un élan rectiligne son écurie où je prévois qu'il va rentrer. Même les lignes brisées peuvent avoir de la grâce, par exemple une grecque, mais c'est à condition que la régularité du « rythme » et de la « mesure », que Bergson ajoute comme suprêmes éléments de grâce, se voilera sous une apparente fantaisie : il ne faut pas qu'une grecque se fasse voir ni prévoir trop longtemps, et une décoration au pochoir

luttera difficilement avec la grâce des lignes que l'invention renaissante de l'artiste aura tracées à main levée. J'aime mieux ce que me dit Bergson à la page suivante : « Nous croyons démêler dans tout ce qui est très gracieux, en outre de la légèreté qui est signe de mobilité, l'indication d'un mouvement possible vers nous, d'une sympathie virtuelle ou même naissante. C'est cette sympathie mobile, toujours sur le point de se donner, qui est l'essence même de la grâce supérieure. » Il est vrai que ceci est du pur Ravaisson ; et Bergson le sait bien, quoiqu'il ne le dise pas.

5° Page 11, l'art nous est donné comme une forme raffinée de l'hypnose, parce qu'il faut qu'il naisse une sorte de sympathie entre nous et l'artiste comme entre le sujet et le magnétiseur ; par un rythme concordant qui s'établit entre lui et nous, l'artiste nous suggestionne, comme l'opérateur suggestionne une « docile » personne en qui il endort « les puissances actives ou plutôt résistantes de la personnalité ». Et ces pensées ont de l'analogie avec celles qu'a finement développées Souriau[1]. Cependant je repousse vivement cette assimilation ; car dans l'hypnose l'action de l'opérateur est une violence qui étouffe et endort en effet la conscience, asservit la personne et en fait une chose ; la sympathie de l'art au contraire éveille et exalte la conscience, libère la personnalité et en fait un esprit.

6° D'après les pages 14-15, la pitié serait une hypnose aussi, par essence « un besoin de s'humilier, une aspiration à descendre », un désir de souffrir qui a son charme : « La pitié vraie consiste moins à craindre la souffrance qu'à la désirer. » Mais non, ce n'est pas cela. On peut avoir pitié, comme il m'est arrivé, d'un cheval qui vient d'avoir le sabot arraché ou d'un chien dont la patte a été réduite en bouillie, sans souhaiter d'éprouver dans son pied rien de semblable. La pitié ne désire pas la douleur, ce qui serait une dépravation et perversion à peine exprimable. « La pitié vraie »

[1] V. Paul Souriau : *La suggestion dans l'art* (Alcan, 1893). Souriau a noté lui-même la rencontre des pensées de Bergson avec les siennes, p. 72 de cet ouvrage.

est celle qui par charité, par sympathie si on veut, désire l'activité heureuse des êtres ; qui n'assume ou ne partage la douleur d'autrui que pour l'ôter ou la soulager et qui désire la soulager, même si elle ne peut le faire, à cause de l'amour d'où elle procède et que nous avons vu être identique à la raison ; la vraie pitié est force expansive d'amour, et c'est en ce sens que la Raison incréée et incarnée prononce le *misereor super turbam*. Et c'est par amour qu'elle se fait crucifier, dans un but raisonnable, pour alléger les maux et ôter les péchés du monde, non pour la jouissance délétère de sentir les clous pénétrer dans la paume des mains[1].

Je ne suis qu'à la page 15 ; ce serait long si j'en examinais ainsi mille. En voilà assez.

VIII

La liberté

Je viens à l'essentiel, à la fin du livre, à la question de la liberté[2].

D'après Bergson, grâce à l'analyse qu'il a faite des données immédiates de la conscience, le problème de la liberté est supprimé, parce qu'il est « né d'un malentendu » entre les déterministes et les partisans du libre arbitre, et que le malentendu est dissipé[3].

En effet, dit-il aux déterministes, votre objection à la liberté n'a pas de sens. Vous dites qu'étant donné A, B suivra toujours. Mais dans la conscience tout est toujours nouveau ; A ne reviendra jamais. Il est donc absurde et vain de dire qu'A étant posé de nou-

[1] Il est clair qu'il y aurait bien d'autres choses à dire sur le rapport du cœur humain à la douleur. Ce n'est pas ici le moment d'instituer cette grande enquête. Qu'il me suffise de renvoyer à quelques moralistes que Bergson assurément ne laisse pas de connaître, tels Blanc de Saint-Bonet, Hello, et des poètes !

[2] Pour ceci, voir surtout ch. III et *Conclusion*.

[3] P. 182.

veau, B suivra toujours nécessairement et qu'on peut le prévoir. Voilà pour les faits psychiques. Il en va autrement dans un espace homogène où les faits physiques, « les phénomènes extérieurs » sont « susceptibles de se reproduire » et « se conditionnent » l'un l'autre[1].

Je doute que cette argumentation convainque aucun déterministe. Car il n'y a pas plus deux états identiques du monde que deux états de conscience[2]. Dans l'espace homogène, les positions des molécules de l'univers, les situations sidérales, nous le savons maintenant au contraire de l'opinion des anciens, ne se reproduisent jamais à aucun moment, varient sans cesse, sont toujours nouvelles, et cependant la loi de Newton est censée déterminer là tous les phénomènes extérieurs à venir. Un vivant ne fut jamais deux fois au monde ; néanmoins tous les phénomènes de son organisme sont censés obéir strictement aux lois de la vie. Ainsi la question demeure de savoir si les états de conscience étant indéfiniment nouveaux, comme les autres, ils n'obéissent pas, comme les autres, à des lois qui les prédéterminent. Et ainsi il est clair que la question est manquée.

Maintenant Bergson se tourne vers les partisans du libre arbitre et rend sa pensée fort claire à l'aide d'une petite figure[3]. Il trace d'abord une ligne onduleuse MO qui symbolise par son mouvement sinueux l'incertitude de la volonté ; mais à partir du point O s'ouvrent deux branches droites OX et OY. La volonté a pris son parti de se porter vers le point X ou le point Y. Or, dit Bergson aux partisans du libre arbitre ou plutôt aux adeptes d'une démonstration du libre arbitre, quand vous êtes déjà engagés sur la ligne OX ou la ligne OY, vous remontez par la pensée au point O, vous soutenez que de ce point la volonté aurait pu se porter soit en X, soit en Y, qu'elle en avait le choix, qu'on ne pouvait prévoir ce choix, qu'il était indéterminé et libre. Mais vous ne prouvez rien de tel après coup ; bien plutôt, par le point où vous vous trou-

[1] P. 166.
[2] Bergson en conviendra dans l'*Évolution créatrice*.
[3] P. 135.

vez sur la ligne où vous êtes engagé, vous montrez la détermination de votre volonté dans le sens qui a prévalu.

Bref Bergson fait résider la force de l'argumentation qu'il critique dans une imprévision invincible ; mais il n'y a plus d'imprévision là où il s'agit de faits réels, c'est-à-dire accomplis.

Or je ne crois pas qu'un partisan du libre arbitre se contentât de cette exposition de sa pensée. Il s'en rencontrera peut-être quelqu'un qui raisonnera ainsi :

Nous ne soutenons pas du tout qu'il n'y ait libre arbitre que là où il y a impossibilité de prévoir la direction de la volonté. Supposons que nous soyons dans la république du Monomotapa et qu'il s'agisse de corrompre un fonctionnaire ou le détenteur d'un pouvoir, ce qui se fait par le moyen de paraguantes qu'on appelle plus souvent des pots-de-vin. Je connais parfaitement monsieur A ; le pot-de-vin, il l'acceptera sûrement et je prévois sa conduite ; il n'a en lui que la possibilité de la liberté, mais on le fait mouvoir comme une chose qu'on peut emporter en calculant son poids ; il n'est pas libre en effet. Pour monsieur B, le succès est douteux ; le pot-de-vin, je ne sais pas s'il l'acceptera, je ne peux pas le prévoir. C'est-à-dire que je ne sais pas s'il est libre ou non. Mon imprévision n'implique nullement liberté. Quant à monsieur C, la chose est certaine, il me fera jeter hors ignominieusement. Je connais d'avance sa conduite, je la prévois à coup sûr. Celui-là seul est libre. Prévision implique ici liberté. Prenons un cas extrême : je dis que Dieu est parfaitement libre et qu'il ne peut pécher ; il ne péchera jamais. Ma prévision est absolue là où la liberté est parfaite.

La question est donc tout au moins beaucoup plus complexe qu'on ne nous la présente ici ; l'indétermination n'en est qu'un élément, et le plus vague, quoique peut-être irréductible au point de vue humain. La question n'a été qu'esquivée.

Et il nous est impossible de nous arranger de la liberté qu'on nous offre à la place de celle que nous cherchons, liberté réduite à n'être que la spontanéité du premier moi décrit naguère par M. Lachelier. Bergson s'en défend dans *Matière et Mémoire*.

Rappelant sa présente discussion sur le déterminisme et le libre arbitre, Bergson y écrit, page 205 : « Nous avons pensé qu'il y avait un troisième parti à prendre... nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution *sui generis*, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur. La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie physiologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. » Fort bien ; mais pourquoi Bergson invoque-t-il ici des idées ? Il ne peut le faire sans sortir par une oscillation un peu forte des termes où s'enferment les « Données immédiates de la conscience ». Les idées sont spatiales. Elles ont trait à un espace homogène où les faits se reproduisent et se conditionnent. Elles sont donc pour lui la forme même du déterminisme, et non un élément de la liberté. Aussi n'en est-il pas question dans ce premier ouvrage. Tout au contraire elles sont chassées autant que possible. Nous accordera-t-on que les raisons qu'on a d'accomplir une action, si on la délibère, prendront en nous la forme d'idées ? Or Bergson nous dit ici que moins on aura de raisons, plus on sera libre. « Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là, dans certains cas, la meilleure des raisons [1]. » N'est-il pas évident qu'il s'agit ici, sous le nom de liberté, d'une simple spontanéité [2] ?

Je suis d'ailleurs d'avis avec Bergson que ces mouvements spontanés sont capables de nous exprimer assez bien nous-mêmes, mais surtout dans cette forme première de notre moi qu'on peut

[1] P. 130.

[2] La comparaison du fruit succédant à la fleur dont Bergson vient de se servir (v. *suprà*) n'est-elle pas précisément un exemple de spontanéité naturelle, physiologique ? Faut-il parler de la liberté de l'arbre ?

appeler notre tempérament ou notre naturel. Or sur ce naturel notre liberté a le devoir de travailler à partir de l'âge de discrétion ou de discernement, travail qui ne va pas sans idées, sans concepts, si simples soient-ils. Et à partir de ce moment où l'homme cesse d'être tout nature, il demeurera un être combattu. Bergson, page 128, nous définit l'acte libre comme celui qui émane « de l'âme entière ». Mais l'âme de l'homme n'est jamais entière. Cet acte serait celui de l'âme d'un dieu et c'est un tort de cette philosophie de nous déifier avant l'heure, sans le savoir. L'homme, même quand il a l'air de se porter à une décision d'un bloc et « sans raison », reste toujours en quelque mesure divisé contre lui-même ; il y a toujours en lui des idées antagonistes, des concepts qui luttent explicitement ou sourdement. Ce débat est la matière de notre liberté. Organiser ces éléments, en faire une certaine synthèse, les déterminer, c'est notre devoir. L'idée d'indétermination pure et arbitraire n'est donc pas la seule qu'il fallait discuter si on voulait faire justice aux défenseurs traditionnels du libre arbitre [1]. Leur thèse comporte plus de profondeur. Et il ne m'en coûte pas d'avouer que la question du libre arbitre est très difficile. Toutefois comme on ne nous offre, pour la supprimer, que la spontanéité naturelle ou la liberté d'un dieu, il reste que la liberté humaine n'a pas eté touchée et qu'en dépit de la promesse qui nous avait été faite, la question subsiste entière.

IX

Matière et mémoire

Je n'ai pas dessein, à beaucoup près, d'examiner le reste de l'œuvre de Bergson avec le même détail.

Son premier ouvrage divisait le monde en deux classes : d'une part, les choses qui ne se succèdent pas et qui ne durent pas, parce

[1] « S'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un *fiat* arbitraire. » *Mat. et mém.*, p. 205.

qu'elles n'ont pas de mémoire, autant dire la *matière ;* d'autre part, ce que d'autres philosophes appelleraient les âmes, les esprits ; mais Bergson en a réduit toute l'essence à se souvenir dans le devenir, à être de la *mémoire*. C'est donc fort à propos que son second livre, développant le premier, est intitulé : *Matière et mémoire*.

Et comme dans le premier, il prétendait supprimer le vieux débat des déterministes et des partisans du libre arbitre réduits à n'être que des indéterministes, dans ce second volume, constatant qu'il y a une non moins vieille bataille entre les matérialistes et les idéalistes, il entend en ôter les causes ; il se produit d'une doctrine à l'autre une perpétuelle oscillation, mais la question qui l'occasionne, une fois traitée selon sa méthode, n'existera plus [1].

1. — Plaçons-nous dans la mémoire ou esprit pur, dans la durée, dans la conscience, en somme du côté âme. Nous croyons qu'à notre âme s'oppose un corps qui est étendu. Mais ce sera, selon la doctrine, une illusion. Le corps n'est après tout qu'une certaine image déterminée parmi les autres et qui est montée pour l'action. Le pragmatisme me donne la clef du problème du corps. Mon corps est l'image par laquelle je puis agir sur le reste des images du monde, il dessine les actions qui me sont possibles dans cet ensemble, dans cet océan d'images.

En somme Bergson opte ici pour l'idéalisme de Berkeley : « Il y a, dit-il, une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues* [2]. » Et on voit assez comme cette pensée coïncide avec l'aphorisme fondamental de Berkeley : *esse est percipi*. On le voit assez pour que Bergson n'ait même pas besoin de rappeler Berkeley et de le citer.

Et comment ceci se résout en pragmatisme, c'est ce qu'expliquent immédiatement les lignes suivantes : « La totalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de

[1] *Matière et mémoire*, p. 252, etc.
[2] P. 25.

notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés [1]. » Autrement dit, « il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions [2] ».

Enfin voici une formule qui résume bien tout ce qui précède : « J'appelle matière l'ensemble des images et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps [3]. »

Mais s'il n'y a que des images, pourquoi séparer ce qui est un par nature ? Pourquoi mettre d'un côté des esprits inétendus, de l'autre des choses étendues, ici des consciences, là des corps ? C'est là encore un des méfaits de l'entendement qui décompose et qui divise [4] et dont il faut abolir l'œuvre au profit de ce que nous donne immédiatement la conscience.

Comment faire ? Remarquons que l'habitude de l'entendement est de pousser à l'extrême dans deux directions différentes, si bien qu'ensuite on ne voie plus jour à réunir les points opposés qu'il a touchés et pour ainsi dire refoulés.

La méthode de quelque philosophe pourrait être de transcender

[1] *Ibid.*, p. 25-26.
[2] *Ibid.* p. 37. Si Bergson nous donne un jour un travail sur la personnalité, en voici sans doute le point d'attache. Cf. son article « Vie et conscience », dans *The Hibbert Journal*, oct. 1911, p. 24-44.
[3] *Ibid.*, p. 7.
[4] *Ibid.*, p. 274.

ces deux points de vue opposés et d'en chercher la conciliation dans l'intuition rationnelle [1] ; la méthode de Bergson serait de se glisser entre les deux.

Ainsi l'entendement, comme nous venons de le voir à propos des âmes et des corps, nous offre d'une part de l'étendu, d'autre part de l'inétendu ; mais en fait il n'y a rien de tel ; pour la conscience, dit Bergson, s'aidant ici apparemment de Leibniz, « ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur ; c'est..... l'extensif ». L'étendue pure, l'espace n'est qu'une abstraction [2].

De même l'entendement range d'une part la qualité toute hétérogène de nature extra-spatiale et d'autre part la quantité toute homogène, dont la nature est toujours au fond spatiale, mais en fait il n'y a rien de tel ; la réalité est une « tension » diverse des choses perçues dans l'étendue, et de cette étendue la division « est purement relative à notre action possible sur elle ». D'où il suit qu'il ne faut pas s'embarrasser des arguments célèbres qui, en rapportant le mouvement à l'étendue pure divisée, à l'espace abstrait, le rendent impossible. Ici Bergson reprend la théorie d'Aristote qui fait du mouvement un indivisible : συνεχές et c'est assurément un des points où il rencontre le mieux, en compagnie de ce maître [3].

Enfin l'entendement met d'un côté la nécessité, de l'autre la liberté, mais en fait il n'y a rien de tel ; si on considère le monde, on voit sortir de la nature matérielle et se dessiner des corps vivants accusant une vie croissante en intensité, chez lesquels des organismes de plus en plus complexes accroissent en même temps

[1] Ainsi faisait par exemple Ravaisson après maints autres et ainsi ai-je voulu faire après lui : V. *Rôle des Concepts*, p. 179, sq., et *Miroir de l'Ordre*, § 54, sq.

[2] *Ibid.*, p. 274. Cf. *Données immédiates*, p. 70-71. Et l'inétendu pur, qu'est-il ? Est-il une autre abstraction ?.....

[3] V. p. 275 sq. et 207 sq. Je ne lis pas ici sans quelque surprise cette phrase : « extension et tension admettent des degrés multiples, mais toujours déterminés, » me souvenant que la partie fondamentale du premier ouvrage avait pour but d'établir qu'il n'y avait pas de degrés de l'intensité et que l'erreur radicale était de prétendre les déterminer.

la possibilité de l'indétermination interne et qui deviennent de plus en plus capables de dégager du monde des images les lignes qui intéressent leur action [1].

La liberté, on le voit, est encore donnée ici comme une sorte de synonyme d'indétermination.

Et je doute si toute cette théorie de l'extension, de la tension et de l'intensité fait le miracle qu'on lui demande et qui est en somme de supprimer les problèmes de l'espace, du nombre et de la loi. Déjà chez Leibniz muni de la même idée, le passage de la monade inétendue à la représentation de l'étendue, passage capital en l'espèce, demeurait fort troublant. La lanterne de Leibniz était ici très obscure : Bergson l'a-t-il éclairée ? Qu'on en juge. Pour sa part, non seulement il croit avoir fait cesser les vieux duels du corps et de l'esprit, de la quantité et de la qualité, du repos et du mouvement, de la nécessité et du libre arbitre et avoir confisqué les combattants ; mais il se flatte encore d'avoir levé l'opposition du général et de l'individuel, et mis sous séquestre le nominalisme et le conceptualisme en compagnie de tous les autres querelleurs susnommés. Jamais doctrine n'intervint d'une police aussi pacifiante. Si nous pensons l'individuel et le général, c'est là encore un de ces tours dont l'entendement est coutumier. En fait, il n'y a que des ressemblances de « qualités marquantes » qui nous intéressent pratiquement par l'utilité qu'elles représentent pour nous [2].

Mais ceci demande un peu plus d'explication.

2. — Dépouillons le mot conceptualisme des diverses nuances de son sens historique. Définissons-le comme une doctrine qui avoue la valeur ou affirme la réalité des concepts.

Voici par exemple le concept de triangle équilatéral ; il n'y a peut-être jamais eu de triangle équilatéral, il n'y en a pas. Mais ce concept a une valeur, Descartes dirait une réalité, enfermant toute une suite de vérités et de notions certaines.

Soit de même le concept ou l'idée d'homme, animal raisonnable : quand même il n'y aurait pas d'homme, cette idée désigne une

[1] *Ibid.*, p. 277 sq. et fin.

[2] P. 171 sq.

espèce possible, réalisable en un point quelconque du temps ; les individus humains ne font que répondre à cette idée, qui a quelque chose d'éternel.

De même il y aura une idée d'herbe, de trèfle, de luzerne, de maïs, etc.

De même il y aura un concept du blanc ou du vert : quand même il n'y aurait aucune chose blanche ou verte dans la nature, il serait possible qu'il y en eût. Et les couleurs constatées une à une dans la nature rentreront dans ce cadre, y cadreront plus ou moins : il y aura du vert plus ou moins vert, plus ou moins intense, etc.

Nous pourrons même avoir le concept d'une couleur non vue, au delà des raies du spectre visibles pour nous.

Les conceptualistes intrépides soutiennent que ces concepts ont une réalité en soi (d'où vient qu'ils ont pu porter le nom de réalistes dans la querelle des universaux) ; les nominalistes disent que les concepts ne sont que des idoles suscitées par le mot (*nomen*, nominalistes). Ils disent qu'il n'y a que des individus : pas d'humanité en soi, mais Pierre et Paul ; pas de trèfle en soi, mais une touffe de trèfle ; ni maïs en soi, mais telle tige de maïs ; ni d'herbe en soi, mais tel brin d'herbe ; ni couleur verte en soi, mais des cas singuliers de couleur verte, etc.

Bergson semble d'abord donner raison aux nominalistes ; mais phénoméniste, il va plus loin qu'eux.

D'après lui, il n'y a même pas d'individus ni de cas singuliers, individuels ; il n'y a que des conglomérats de phénomènes tous entrepénétrés parmi lesquels quelques-uns servent de marque utilitaire aux autres : « C'est l'herbe en général qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres) sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance, sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations[1]. »

[1] L. 173.

C'est-à-dire qu'on pourra morceler la réalité toute entrepénétrée de manière à différencier un individu si cela nous est commode : un brin d'herbe, une tige de maïs, un homme. Mais que nous demandions si l'individu existe en soi, s'il y a des individus vraiment, réellement, si Pierre et Paul existent en tant que « hommes particuliers », c'est l'entendement spéculatif qui commence à faire des siennes ; à plus forte raison quand nous demandons si le général existe, si l'humanité, l'herbe, la couleur verte existent. Autant de questions dénuées de sens. En fait, il n'y a que des phénomènes plus ou moins utiles et parmi eux certains qui sont comme des notes pour le groupe, telle l'odeur d'herbe pour l'herbe, et qui agissent comme des forces pour susciter l'action.

3. — Et tout ceci me paraît à peu près juste pour l'« herbivore », pour tout être inférieur à l'homme, pour l'animal.

En effet pour l'animal il n'y a ni matière ni esprit : rien que des images, les unes plus ou moins siennes, son corps, les autres plus ou moins intéressantes pratiquement au dehors. L'animal n'a pas d'entendement ; aussi il ne considère tout, l'espace à occuper, à franchir, l'espace qui s'étend ou extensif, la qualité susceptible d'être sentie dans les choses, le mouvement à produire, l'action à faire, la vie à vivre, qu'au point de vue de son effort, de la dépense ou de l'économie de sa peine, de sa force interne et de son action à porter sur les choses, et au point de vue corrélatif du profit à retirer ou du dommage à éviter quand les forces externes viennent agir sur lui.

Ici rien de spéculatif ; pas de conception du général, de l'individuel non plus ; rien que des marques de ce qui est avantageux ou non, et de cela le sentiment immédiat. Voilà pour cet « herbivore ».

Mais l'homme ! Qu'est-ce que tout ceci aura de commun avec lui ? Nous voici encore rejetés du supérieur sur l'inférieur.

Le postulat de Bergson, c'est que le corps est monté pour l'action et telle ou telle action. Or ceci est vrai de l'animal, nullement de l'homme.

Dans le corps de l'animal, on lit presque toute sa destinée ; il

suffit de regarder sa mâchoire pour savoir s'il a une griffe ou un sabot, et Cuvier pouvait reconstituer, sur un seul élément, des bêtes qu'il n'avait pas vues. Encore notre science est-elle si courte et la fantaisie de la nature si grande, que nous ne pouvons prévoir les mœurs des animaux que de façon grossière d'après leur structure. A disséquer un moineau et un rossignol, nous ne pourrions deviner que le premier fera son nid sous un toit, que le second le bâtira sur un buisson, qu'il chantera merveilleusement et qu'il passera les Alpes avant l'hiver. Qui dira d'après la forme d'une araignée la géométrie étonnante qu'elle emploiera infailliblement pour tisser sa toile ?

Cependant nous pouvons admettre que les corps de tous les animaux contiennent des mécanismes montés précisément pour telles actions et que si nous ne savons pas les voir, c'est à cause de leur finesse et de l'imperfection de nos moyens d'observation. Pour ma part, je suis loin de le croire à la rigueur, mais je puis bien concéder cette vue aux matérialistes et à Bergson.

Mais le corps de l'homme ! Passé un certain point, qui y lira la destinée de l'homme ? Sa langue n'implique pas la parole, ni qu'il parlera français ; ni sa main qu'il tiendra une plume, ni son pied qu'il marchera sur un navire, ni sa dent qu'il fera cuire ses aliments, ni son œil qu'il regardera au microscope.

C'est que son esprit raisonnable est, comme l'a dit Descartes, un « instrument universel » ; et il veut que son corps le soit aussi, et c'est peut-être ce qui en fait la beauté éminente.

Aussi se trouve-t-il que le corps de l'homme est d'abord inhabile à tout. Il aura tout à apprendre, même la direction et la distance dans l'espace que les petits poulets savent de naissance, étant bien montés pour leur action de poulets. De tous les animaux, l'homme est celui qui est naturellement le moins instruit, ce qui va contre la sottise d'un évolutionnisme et d'un héréditarisme brutal, et il n'a presque pas d'instinct.

C'est qu'il a pour ainsi dire au-dessus de son corps un esprit non point instinctif, mais absolument spéculatif. Bien loin de commencer par la soumission aux forces naturellement senties et à l'expé-

rience, ce n'est qu'à grand'peine qu'il revient à cette résignée sagesse : de quand date la méthode expérimentale ?

D'après Bergson, il commencerait par cette soumission à la sensation profitable, écrite pour ainsi dire dans son corps ; la perception serait toute utilité : « les êtres vivants se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles des actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même[1] ».

Cela peut être vrai pour l'animal, qui a autant de perceptions que nous, peut-être plus, et qui ne retient que les utiles. Mais c'est assurément très faux pour l'homme qui retient les inutiles ou celles qui paraissent l'être d'abord : par exemple, il lève les yeux vers les astres et les contemple, ce que ne fait aucun animal ; les indifférentes : par exemple, il s'inquiète vivement de voir à gauche une corneille qui croasse ou de constater que les poulets sacrés n'ont pas d'appétit. Toute la superstition sort de là, et qui sait ? peut-être la science. Ce n'est qu'à très grand dam et labeur et comme malgré lui qu'il dégage peu à peu de la nature ce qui lui est utile, par exemple la pharmacopée, la science de la médecine. Le chien a plus vite fait de manger du chiendent. L'homme opère avec beaucoup de sueur de lentes conquêtes, il les opère avec son esprit, non avec ses sens. Et combien de choses qui nous seraient utiles nos sens ne connaissent pas encore !

Selon Bergson, les organismes vivants filtrent ou criblent l'utile et cela se fait tout seul. A quoi il y a évidemment bien du vrai. Mais le curieux organisme vivant que cet homme, qui laisse précisément passer l'utile et retient l'inutile ! L'utile, l'animal le démêle par instinct, nous ne le retrouvons qu'à grand renfort de raison.

Non, notre corps n'est pas accommodé d'avance à l'action utile, comme celui de la bête ; tout au plus est-il monté pour les actions physiologiquement indispensables. C'est nous qui l'accoutumons progressivement à ce qui nous est utile et à cette multitude d'actions artificielles qui à proprement parler constituent la vie humaine.

[1] P. 24.

Il a grand'peine à apprendre à parler une langue, à exercer un métier, à tracer des lettres, à lire des caractères, à frapper convenablement les touches d'un piano, etc., etc. Mais quand nous l'avons peu à peu plié et volontairement habitué à ces actions, notre esprit est libéré et tandis que le corps fait la besogne apprise, il pense tout seul, pour ainsi dire sans organe et sans le sentir. Ce qui donc accablait d'abord, opprimait et arrêtait la pensée, ce n'était pas du tout, comme le dit Bergson, la perfection de l'action utile écrite dans nos membres, c'était au contraire leur infirmité. Comme appropriation immédiate du corps à l'action, nous sommes infiniment plus bas que la bête, mais c'est justement ce qui nous met au-dessus d'elle, pourvu que nous ayons un esprit ; et c'est grand dommage que Bergson nous confonde ici avec elle dans une même théorie qui ne sied pas pour nous et nous rabatte sur un même plan où nous ne saurions être ravalés.

Il ajoute : « Une certaine marge est..... laissée..... à la fantaisie ; et si les animaux n'en profitent guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au contraire l'esprit humain presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entr'ouvrir : de là les jeux de la fantaisie et le travail de l'imagination, — autant de libertés que l'esprit prend avec la nature. Il n'en est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique [1]. » C'est peut-être « physiologique » qu'il fallait dire. Mais ce qui en nous dépasse la physiologie, fantaisie, imagination d'abord, ne saurait s'expliquer même par la mémoire ; dès lors paraît un élément de nouveauté et d'invention qui ne résulte ni de notre orientation vers l'action sensiblement utile, ni de la pression de nos acquisitions antérieures mnémoniquement conservées. Il faut convenir, en nous regardant tels que nous sommes, très inférieurs à la bête pour l'action qui nous est commune avec elle, qu'il y a en nous une aptitude première vers une action qui n'est qu'à nous et qui est l'action spirituelle. C'est vers cette action-

[1] P. 198.

là qu'est, de par une loi fondamentale, l'orientation de notre vie psychologique. « Nous sommes visiblement faits pour penser », dit Pascal. C'est bien dit. D'où il suit que le corps n'étant pas fait pour penser, la loi de l'esprit et la loi des membres continuent d'être en opposition. Cette opposition, on ne peut la lever réellement en descendant sous l'entendement, elle ne peut qu'être dissimulée et cachée dans une doctrine qui prend son cheminement sous l'entendement.

X

L'évolution créatrice

Ayant ainsi traité de la matière et de la mémoire, des choses et de l'esprit, des deux éléments du monde, Bergson a voulu traiter du monde même et il a écrit l'*Evolution créatrice*.

Deux faits me frappent d'abord dans cet ouvrage ; c'est, me semble-t-il, que le monde et l'homme y reçoivent l'un et l'autre une promotion.

Dans les *Données immédiates de la Conscience,* nous lisions : « Nous éprouvons une incroyable difficulté à nous représenter la durée dans sa pureté originelle ; et cela tient, sans doute, à ce que nous ne durons pas seuls : les choses extérieures, semble-t-il, durent comme nous [1] » ; mais les pages suivantes dissipaient cette illusion et réfutaient ce sentiment; pour durer, il faut qu'il y ait succession ; or « dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession [2] », donc, pas de durée. Et ailleurs : « Qu'existe-t-il, de la durée, en dehors de nous? Le présent seulement ou, si l'on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore. Nous observons en dehors de nous, à un moment

[1] *Données immédiates de la conscience*, p. 80.
[2] *Ibid.*, p. 82.

donné, un ensemble de positions simultanées : des simultanéités antérieures il ne reste rien..... Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent[1]. » Ici le point de vue a changé et nous lisons : « Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel... L'univers dure[2]. »

D'autre part, nous n'avions pas trop aperçu jusqu'à présent que l'homme eût beaucoup d'avantages sur la bête ; l'entendement n'avait cessé d'être malmené, le pôle de la vraie vie avait été pris du côté du rêve et de l'inconscient, le meilleur courant en avait été cherché dans la couche obscure recouverte par cette croûte qu'y superpose la pensée discursive et claire. Mais ici, sans que je m'embarrasse trop de savoir comment, l'homme, à cause même de son intelligence, « vient occuper une place privilégiée... La conscience... a cherché une issue dans la double direction de l'instinct et de l'intelligence : elle ne l'a pas trouvée avec l'instinct, et elle ne l'a obtenue, du côté de l'intelligence, que par un saut brusque de l'animal à l'homme... Notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne[3]. Ils disent, chacun à sa manière, le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment de son évolution. Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité. Ils nous laissent deviner que si, au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde trop haute, l'homme seul a sauté l'obstacle... Les animaux... n'en ont pas moins été d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle... L'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée

[1] *Données immédiates de la conscience*, p. 172-173.

[2] *Évolution créatrice*, p. 10, 11. Il serait laborieux de mettre d'accord ces passages antagonistes ; on n'y parviendrait pas absolument, même à force de subtilités et de changements de perspective.

[3] Le langage n'a pas toujours été aussi favorablement envisagé.

qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort[1]. »

Voilà qui fera plaisir à tout le monde (sauf aux animaux), aux partisans du « progrès » qui en attendent la déification de l'homme, aux socialistes et même aux spiritualistes, par conséquent à moi. Ce dernier ouvrage retrouve quelques traces des vérités que la philosophie spiritualiste entretient traditionnellement, il marque un progrès de la philosophie de Bergson en ce sens et il me donne bon espoir pour les travaux qui viendront, quand bien même ils devraient, autant et plus que celui-ci, faire violence à la doctrine, s'il faut parler de violence quand il s'agit d'une doctrine aussi ployable *ad libitum*.

Toutefois cet ouvrage même contient des éléments fondamentaux qui me demeurent extrêmement suspects.

Il est loisible à chacun de nous, en s'entourant de renseigne-

[1] P. 198, 201, 287, 289, 294. A ce propos, Bergson écrit : « A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils... En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle. » P. 149, 150. Il y a du moins quelqu'un qui l'avait remarqué, et je ne puis pas m'empêcher de savoir que c'est moi. Qu'on ait la bonté de lire les lignes suivantes : « C'est parce que l'homme est capable de ces doutes, c'est parce qu'il peut s'arrêter à ces idées, en un mot c'est parce qu'il est raisonnable, qu'il n'est pas un animal entre autres, dont on puisse déterminer une fois pour toutes la manière de vivre... Or sachant et pouvant se changer, grand miracle ! à plus forte raison peut-il en quelque mesure changer les choses, contraindre la nature, façonnée par son art, à entrer dans des formes et à présenter des objets et des spectacles qu'elle ne produit pas d'elle-même. Dirai-je que *la fabrication réfléchie du premier outil* était déjà le fait d'un être qui, non content d'organiser sa vie d'après ses propres plans, devait un jour se poser les questions dernières ?... » *L'Ame et l'Évolution de la littérature*, tome I, p. 136. *L'Évolution de la littérature* (1903) est de quatre ans antérieure à l'*Évolution créatrice* (1907). Je ne fais d'ailleurs pas grand cas de cette priorité. Bergson et moi réfléchissant sur le même problème, nous avons trouvé la même idée, moi avant lui, lui sans moi, car je tiens pour certain qu'il ne m'avait pas lu.

ments suffisants, d'écrire son *De naturâ rerum*. Bergson s'est muni d'un ample matériel. Après quoi, il a emprunté à Aristote l'idée d'élan (comment mieux traduire le mot du philosophe grec : ὁρμή) et il a fait de « l'élan vital » le héros de son épopée.

Il aime donc à se représenter cet élan vital comme le bouquet d'un feu d'artifice où des fusées montent, tandis que d'autres, en voie de s'éteindre, redescendent, s'opposant à l'ascension des plus vives, entraînées peut-être de nouveau plus haut par celles-ci.

C'est une image du monde épanouissante. Je remarque que l'image d'Aristote est plutôt pyramidante. C'est que tout y tend vers un point suprême et en quelque manière transcendant, qui est Dieu. Au contraire, je lis dans Bergson immanentiste que Dieu est identique au monde et même qu'il est plutôt situé au plus infime degré du monde, au point de jaillissement des fusées : « Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose,* mais pour une continuité de jaillissement. Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère : nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement[1]. »

Voilà qui est grave, et rien peut-être ne nous sépare davantage, Bergson et moi, que cette prétention qu'il a de supprimer tous les mystères. Je suis bien différent de lui, car plus je réfléchis, plus je vois de mystères, et plus je les vois profonds. La raison de l'homme est étincelante, elle est certaine comme lumière, mais elle éclaire de l'ombre.

Et je démêle ici que ce Dieu, situé au nadir du monde, bien qu'il ait changé de nom et s'appelle « l'élan vital », n'est autre que le dieu de tous les philosophes post-kantiens, dieu à qui Schopenhauer a donné son vrai nom : l'Inconscient[2], tout le contraire du Dieu

[1] P. 270.
[2] V. *Spiritualisme*, p. 7.

d'Aristote qui est la pensée consciente, qui se pense actuellement.

Il faut en effet opter pour le haut ou pour le bas ; et si on prend ce dernier parti, il y aura toujours une pente secrète qui précipitera la doctrine. Je n'en veux à présent que trois preuves, d'ailleurs solidaires l'une de l'autre.

Bergson fait une longue analyse de l'idée de néant, il finit par trouver « que l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, — que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout » ; et comme la nécessité de la doctrine de Bergson est toujours une tentative d'expliquer les choses, de supprimer le mystère, par une psychologie empirique, son explication revient à dire que nous nous empêtrons de l'idée de néant parce que, désirant quelque chose d'utile, nous ne le trouvons pas[1].

Mais, une fois de plus, ce n'est pas cela du tout. A ce compte, les animaux qui sont tout désir, auraient bien plus que nous l'idée de néant, et ils ne l'ont pas. En un mot comme en mille, si je pense le néant, c'est *parce que je pense* L'ÊTRE[2].

De même Bergson veut nous alléger de l'idée de désordre. Il n'y a que de l'ordre. « Quand j'entre dans une chambre et que je la juge « en désordre », qu'est-ce que j'entends par là ? La position de chaque objet s'explique par les mouvements automatiques de la personne qui couche dans la chambre, ou par les causes efficientes, quelles qu'elles soient, qui ont mis chaque meuble, chaque vêtement, etc., à la place où ils sont : l'ordre, au second sens du mot, est parfait[3]. » Il ne manque que l'ordre que nous désirerions ou attendions. Cela est vrai. Dans ces débris tordus et amoncelés sur la voie après un accident de chemin de fer et dont les journaux nous donnent la photographie le lendemain, l'ordre est parfait pour le physicien, il ne l'est pas pour l'ingénieur. Aussi toute la question

[1] P. 322 et *circà*.
[2] Cf. *Du rôle des Concepts :* « Élimination de l'idée de néant », p. 224-226
[3] P. 253.

est de savoir si nous avons le droit de maintenir le mot de Pascal : « Cela est d'un autre ordre. »

Enfin Bergson voudrait, après tant d'autres idées opposées, supprimer également celles de mécanisme et de finalisme. Le finaliste est celui qui se représente l'objet à réaliser comme antérieur à ses moyens de production, par exemple l'œil qui un jour verra déterminant d'avance ses propres éléments ; le mécaniste se représente l'objet comme résultant de ses éléments et par conséquent postérieur à eux. Mais c'est un tort que d'imaginer cette antériorité ou cette postériorité, tout se fait ensemble, par « un acte indivisible ». Ainsi quand nous enfonçons notre main dans de la limaille de fer, au moment où elle « aura épuisé son effort, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras ». De même la matière se sera coordonnée autour de l'invisible élan de la vie pour faire un œil[1]. Fort bien ; mais j'aperçois ici que la juxtaposition est donnée comme un équivalent de l'organisation et la situation comme un équivalent de la fonction. Et toute la question est là. La matière n'est pas autour de ma fonction, elle est dedans.

Oh ! Bergson, mon ami ! comme il reste du mystère !

XI

Conclusion

Elle sera brève.

Bergson a beau tirer son bouquet de feu d'artifice, il faut que ses fusées retombent. Son phénoménisme et son empirisme finissent par tout ramener sur le sol.

Et cependant, outre que son effort inspire une vive curiosité, sa doctrine n'a pas laissé, je le sais, que d'avoir, pour maints esprits, d'heureux effets. C'est une grande affaire que de transcender l'en-

[1] P. 103 et *circà*.

tendement. Cette opération, philosophiquement conduite, demande une tension d'esprit à laquelle notre temps n'est guère disposé[1]. Il aime mieux qu'on lui dise tout de suite qu'il n'y a pas lieu de tenir compte de l'entendement et qu'il est absurde et grossier d'en avoir la superstition ; or ce dernier point est vrai. C'est cette superstition qui répand la néfaste idolâtrie de la science mal comprise. Là est le danger de ce temps, ou du moins un de ses dangers. La doctrine de Bergson ne transcende pas l'entendement, mais elle permet de le tourner. Par là elle délie tout ; c'est ainsi qu'il lui est arrivé de débarrasser certaines âmes des chaînes du « scientisme » et de les rendre libres pour une nouvelle vie religieuse, chrétienne, catholique. Il serait infiniment périlleux à un catholique de prendre la voie du bergsonisme qui ne pourrait que l'éloigner ; mais il a pu être avantageux à quelques superstitieux de positivisme de fréquenter chez Bergson qui a abaissé les barrières où ils étaient enfermés. Je lui adresserais volontiers les esprits qui croient que le dernier mot de la vie et de la vérité est dans le plateau d'une balance ; il les renverrait probablement détrompés. C'est ainsi que Socrate, lorsqu'il voyait venir à lui un esprit tout appesanti et engourdi par de stupides préjugés, il l'envoyait d'abord faire une cure chez quelque sophiste pour qui il avait de l'estime.

[1] Il ne s'ensuit pas qu'elle soit le privilège d'un mandarinat philosophique. Fort heureusement pour le vrai philosophe, qui sans cela serait un être en l'air, elle est le fait du peuple. Toutes les fois que nous disons avec le catéchisme et avec le peuple : « Dieu est un pur esprit, Dieu est partout ; il n'y a qu'un Dieu et il y a trois personnes en Dieu ; Dieu est éternel, il n'a ni commencement ni fin ; Dieu a créé le monde de rien ; l'homme est fait à l'image de Dieu et pour la vie divine ; l'âme de l'homme est immortelle ; fais ce que dois, advienne que pourra, etc., etc. », nous transcendons l'entendement. « L'intellectuel » qui sourit de ces hautes vérités parce qu'il est trop sot pour transcender l'entendement, qui n'est ni peuple ni raisonnable, suspendu entre les deux, est seul « en l'air », comme un animal chimérique et ordinairement malfaisant.

Chide

Je ne saurais dire combien j'aime Chide. Je ne connais pas de philosophe qui ait abordé le public de plus brave façon. Un beau jour on vit arriver chez soi un livre de format bizarre, un livre sans éditeur, imprimé à Digne! par Chaspoul et la Veuve Barbaroux! place de l'Évêché! et annonçant pour auteur A. Chide, agrégé de philosophie. On ouvrait, on feuilletait, et voici qu'on était saisi. L'étrange agrégé de philosophie dont l'écriture était si différente de la prose doctorale et professorale de la plupart de nos philosophes! Que tout était donc amusant et vivant! Dès lors j'entrai en relations avec l'auteur de *l'Idée de rythme;* quand il publia son second volume, *le Mobilisme moderne*, j'en fis dans *l'Amitié de France*[1] un article dont il sentit la sympathie, et il devint mon collaborateur.

Parcourons *l'Idée de rythme*[2]. Naguère encore, la science passait pour inflexible. On la voyait idolâtrée, ici par « ce positivisme simpliste cristallisé en tant de crânes modèle Taine 1860 », là par les criticistes[3] pour qui les catégories de l'entendement étaient devenues d'intangibles et indérangeables divinités. Mais voici que les mathématiques se font élastiques, la réalité déborde la science physique, la sociologie tâtonne à chercher sa méthode. M. Boutroux introduit la contingence de la loi. M. Le Roy affirme que la science n'est qu'un morcelage artificiel du réel en vue de la commodité du discours. Renan, qui fut parfois scientiste, a culbuté la science; M. Milhaud, qui d'ailleurs s'arrête en route, a séparé les mathématiques de la réalité. La fluidité triomphe avec la nuance de

[1] 1908, p. 138.
[2] 1905. Je suivrai à peu près le texte, ce qui rendra beaucoup de renvois inutiles.
[3] J'ai montré dans les *Conceptions philosophiques* que le criticisme est en effet, par un côté, une forme de positivisme.

Verlaine, la mélodie infinie de Wagner, le vers libre des symbolistes[1]. Désormais il faut reconnaître qu'il y aura « autant de logiques que d'individus ». Or il n'y a pas de fusion possible de deux logiques, par exemple celles des Espagnols et des Caraïbes. Socrate et les logiciens d'une logique unique furent des malfaiteurs. Quelle commune mesure du platonisme aux caboches des Salyens[2]? Mais il faut aller jusqu'au bout et ne point revenir au scientisme de Berthelot par des voies détournées, comme MM. Poincaré et Le Roy. « On nous a dit et redit de trop de manières que les faits scientifiques sont des morcelages, des interprétations, des symboles, pour revenir en arrière et conclure comme de bons scientistes à la façon de Taine. Physiciens et autres, nous affirme-t-on, décomposent et manient à leur gré le réel; ils créent la vérité ainsi que des virtuoses, à tel point qu'ils s'enthousiasment eux-mêmes de la beauté de leur œuvre. Pygmalion n'était pas plus épris de sa Galatée... Les lois de la nature, chaînes lourdes qui, de toute éternité, pesaient sur nous, s'humanisent enfin. C'est nous qui les faisons; elles sont nôtres, nous a-t-on ressassé dix ans durant. Nous avons donc le droit de les transformer dès qu'elles nous gênent[3]. »

M. Bergson, poursuit Chide, s'est inspiré de la littérature symboliste et décadente, de Kant, de Renouvier, de Barrès cet « enleveur de croûte », et imitant Lotze, a détruit le nombre. Hannequin a chassé l'atome, Remacle l'état de conscience. La débâcle du genre et de l'espèce a suivi, la causalité psychologique ou finale a été chassée. Aussi en devrait-on venir à une pédagogie héraclitéenne « de bonne et illogique réalité[4] ». Voici cependant que la sottise du scientisme renaît dans le pragmatisme, prétendue science de l'action, qui heureusement se transforme comme on veut.

Chide se jette ici dans de curieuses théories sur l'origine du rationalisme et qui paraissent puisées dans l'enseignement de cet

[1] Cf. *Du rôle des Concepts*, p. 175 sq.
[2] Il y a ici une page (32) toute drôlatique et qui sans doute fait bondir d'aise M. Levy-Bruhl, étudiant le « prélogique ».
[3] P. 38.
[4] P. 53.

esprit singulier que fut M. Regnaud, professeur à l'Université de Lyon. Si nous avons une logique des contraires, c'est qu'elle nous vient du mythe essentiel, qui est toujours une lutte « d'union et de haine, φιλία, πόλεμος ». Cette vieille absurdité des Vedas revit chez Victor Hugo et dans ses combats de la lumière et de l'ombre. Elle circule dans les absurdes théogonies des Grecs, dans le pythagorisme qui met aux prises le pair et l'impair, le limité et l'illimité, dans la doctrine de Manès toujours vivante.

Mais enfin les nombres, les essences, les relations se dissolvent. Il pourrait y avoir une foule de mathématiques autres que la nôtre. Le transformisme a fondu les essences des espèces. Il n'y a plus une science, mais spécificité et pour ainsi dire polythéisme des sciences [1]. C'est qu'au fond il n'y a pas de monde, il y a acosmie ; et en dépit de Hegel, c'est l'illogique qui est le réel. L'homme est redevenu, comme pour Protagoras, la mesure de toutes choses. Pourquoi les « catégories » ne seraient-elles pas individuelles ? Nietzsche ne les veut plus, encore qu'il se donne le tort de rétablir des finalités, volontés et lois de l'Instinct vital. Les lois de la pensée sont comme toutes les autres, mouvantes et molles. Des courants de mystère se font sensibles dans l'art, le jeu, l'amour. Place aux mille et une logiques ! Haine à Socrate ! Il est temps d'adorer Protée. La personnalité même est anonyme et flottante, faite de rythmes entrecroisés et dénoués ; mais qu'on attende un peu et « Upsychie sera peut-être ». Comme tout eût été mieux s'il y avait eu une infinité de raisons à la place de « cette monnaie courante entre les cervelles — la raison » ! Comme tout sera mieux si à la place de l'Un, honni et abandonné, se délie, se dénoue et s'enlace le Multiple !

Le *Mobilisme moderne* (1908) est une étude d'ensemble qui applique ces vues à l'histoire religieuse, scientifique, philosophique et qui se concentre dans un chapitre intitulé « l'idée bergsonienne ».

[1] Pour tout ceci, cf. *Du rôle des Concepts*, « Dissolution des Concepts », p. 169 sq. Chide d'ailleurs cite très loyalement mon ouvrage, dont il retient l'idée d'une marche générale vers la relativité. Il est vrai qu'à cette idée j'ajoutais déjà des correctifs.

D'abord les néocriticistes et Secrétan ont réclamé contre les lois au nom de la liberté, Boutroux en a montré la contingence et elles se sont atténuées. Rauh a morigéné tous ceux qui dans un ordre de recherches apportent une théorie unique. Lotze a trouvé ce continu, ce ruissellement d'harmonie que lui a empruntés Bergson, les catégories en ont été noyées, d'ailleurs Hannequin a passé pardessous. « Rien ne boucle » plus [1]. Encore une fois Protée est Dieu, et les insaisissables rythmes bouleversent tout.

On ne s'étonnera pas si, promulguant une telle déroute de la raison et de l'unité, Chide s'en prend à l'Église catholique. Il ferait beaucoup mieux de la laisser tranquille [2]. Tout lui manque pour faire l'Antéchrist ou l'anti-pape. Parfois aussi il trouve que l'Église a bien travaillé dans son sens en défendant l'individualité, la contingence, le miracle contre la théologie de l'Un logique [3]. Mais je laisse volontiers de côté ces rares placages relatifs à une religion dont la portée lui échappe. Je suis séduit et entraîné par une pensée merveilleusement aventureuse, paradoxale et libre qui s'exprime par un style d'une imagination et d'une verve extraordinaires. Et je goûte cette hardiesse, cette sincérité qui vont logiquement jusqu'au bout de l'alogisme ; je les goûte autant que je hais ces demi-attitudes d'esprit et ces demi-mesures de pensée qui n'introduisent l'absurde et le faux, qui n'esquissent le geste scandaleux qu'autant qu'il peut être momentanément utile ou par mimétisme, retournant par des voies obliques aux demi-vérités de discipline et de routine, comme on le voit chaque jour dans la sophistique philosophique et politique. Chide fait honte à ces impuissants et à ces hypocrites. Aussi je crois juste et bon de mettre son œuvre en lumière. Je lui demande seulement de ne pas la laisser lui-même gauchir. Il y a tels passages de ses écrits plus récents où il me semble que Protée fait trop de concessions aux lois [4]. Loin de les réformer, qu'il

[1] Mot de Secrétan, mis en épigraphe au livre.
[2] Qu'est-il allé faire dans je ne sais quelle histoire d'un faux miracle, où il a parlé comme un scientiste ?
[3] *Mobilisme moderne*, Conclusion, p. 263-264.
[4] V. par exemple *Amitié de France*, 1911, p. 191 sq.

continue de les dissoudre, d'en pulvériser les atomes, d'en fondre les restes ! Qu'il nous présente un univers où il ne demeure radicalement rien de ce qu'on peut penser, rien de stable du tout qu'on puisse sentir ni pressentir ! Ou alors, pas de milieu (dans le milieu il sera nul) : qu'il se fasse catholique.

SCIENCE

Je ne remarque pas que la vérité des mathématiques ait été mise en doute par les philosophes, sauf par Chide en passant, ni par les mathématiciens. Cependant il ne s'est trouvé personne, ni mathématicien ni philosophe, pour y relever cette valeur de science quasiment divine qu'y voyait Platon et qui l'a si souvent opposée aux progrès du scepticisme et du phénoménisme. Bien plutôt les savants et théoriciens les plus écoutés, quand il leur arrive d'en parler ou d'en raisonner, s'appliquent à montrer des mathématiques le côté subjectif, empirique, accidentel, fort peu soucieux d'en dégager l'essence.

Pour la physique, il est bien plus facile d'en faire sentir l'imperfection et d'en insinuer le caractère incertain.

Voici deux brèves études qui montreront assez ces tendances.

M. Henri Poincaré

La science et l'hypothèse[1]

La première partie du livre traite du raisonnement mathématique et semble assez conforme à la doctrine de Kant. Si le jugement mathématique « s'impose... à nous avec une irrésistible évidence, c'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte.

[1] Chez Flammarion, sans date.

dès que cet acte est une fois possible[1]. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience... L'induction mathématique... s'impose... nécessairement, parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui même[2] ».

Ceci garde donc la fermeté relative que la doctrine de Kant reconnaissait à la mathématique, fermeté telle que Kant y voyait, comme tant d'autres philosophes, le type même de la science. Mais la suite va se ressentir de doctrines beaucoup moins fixes.

Selon notre savant auteur, la comparaison des grandeurs résulte d'une convention « arbitraire dans une très large mesure[3] ». Ainsi quand nous disons que 2 est le double de 1 et 4 le double de 2, c'est par suite d'une convention arbitraire. « Elle ne l'est pas complètement pourtant[4]. » Les axiomes géométriques, définitions déguisées, sont également des « conventions » qui ont seulement sur toutes autres l'avantage d'être « plus commodes[5] ». En effet, il y a d'autres géométries possibles que celle d'Euclide, telles celles de Lowatchewski[6] et de Riemann[7], qui sont parfaitement logiques et cohérentes. En vain objecterait-on à M. Poincaré qu'elles ne correspondent pour nous à aucune intuition vraiment spatiale, qu'elles sont de pures constructions intellectuelles et des artifices d'écriture, à l'aide de quoi on peut aussi bien traiter de géométries à *n* dimen-

[1] Cette explication seule serait évidemment insuffisante, car l'esprit est capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte qui serait l'affirmation : $2+2=5$. Dira-t-on que cet acte n'est pas même « une fois possible »? Mais qui me garantit qu'il ne le sera pas demain? Il faut lire les lignes suivantes.

[2] P. 23-24.

[3] P. 41-42.

[4] P. 42. Pourrait-on en faire d'autres qui ne le fussent pas « complètement »?

[5] Ainsi ces axiomes géométriques : Le tout est plus grand que la partie — Deux figures superposables sont égales — Deux quantités étant augmentées d'une même troisième, leur différence reste la même — ne sont ni des jugements synthétiques à priori ni des faits expérimentaux, ce sont simplement des conventions plus commodes que d'autres, p. 66-67.

[6] M. Poincaré varie sur l'orthographe de ce nom. Cf. p. 50 et 51.

[7] P. 63.

sions. Il nous répondra qu'il y a toute sorte d'espaces, visuel, tactile, moteur qui composent « un espace représentatif... essentiellement différent de l'espace géométrique[1] ». Bref, il y a autant d'espaces que d'individus et encore chacun de ces espaces est-il relatif à certaines sensations des individus[2].

C'est ainsi que la sensation a donné la géométrie[3]. Nous voyons qu'il y a des corps qui se déplacent et semblent alors changer de dimensions; mais en nous déplaçant nous-mêmes convenablement, nous leur rendons leur première apparence; la géométrie étudie les lois de ces déplacements. « S'il n'y avait pas de corps solides dans la nature, il n'y aurait pas de géométrie[4]. » Il faut joindre aussi aux corps solides la propagation de la lumière en ligne droite[5].

En somme, notre science géométrique repose sur des expériences de physiologie, mais elle porte en dehors de la physiologie, sur l'espace[6]. Au contraire, les principes fondamentaux

[1] P. 69-74.

[2] Voilà qui psychologiquement est vrai; mais alors il revient une question métaphysique qui peut-être n'est pas commode : pourquoi y a-t-il un espace, et précisément à trois dimensions, essentiellement différent de tous ces autres? On sent combien toute cette partie du livre de M. Poincaré est inspirée de Bergson pour qui les impressions sont individuelles, plus qu'individuelles et pour qui l'espace commun est une convention sociale. Le « social » est chargé d'expliquer la part de mystère que l'introspection ne perce pas. Alors comme tout devient translucide!

[3] Je m'étonne de nouveau comment la sensation, essentiellement individuelle et changeante, a donné *une* géométrie.

[4] P. 80. Certains ne seront peut-être pas contents de cette assertion. Ils ne nieront pas que les corps solides ne soient pour nous l'occasion de formuler la géométrie, mais ils soutiendront que la géométrie est idéalement vraie avant même qu'on la formule. Ils traduiraient ainsi la phrase de M. Poincaré : « S'il n'y avait pas de sonde, il n'y aurait pas de profondeur...»

[5] P. 65-66.

[6] V. p. 164 et *circà*. P. 83. M. Poincaré fait une élégante hypothèse sur les habitants d'un monde non euclidien et conclut qu'ils n'auraient pas la même géométrie que nous. Cet exemple ne me convainc pas. Il me semble que ces êtres qu'il décrit auraient la même géométrie que nous dont ils feraient un usage différent. Je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir des ensembles de relations dont notre espace ne nous donne pas le secret.

de la mécanique portent sur les mêmes objets que les expériences où on les vérifie. Mais qu'il s'agisse de géométrie ou de mécanique, les propositions fondamentales ne sont que des conventions qui n'ont rien à voir avec le vrai ni avec le faux; elles sont seulement plus commodes[1]. Il en va tout de même en physique : « Nous voyons au point de départ une expérience très particulière et en somme assez grossière; au point d'arrivée, une loi tout à fait générale, tout à fait précise, et dont nous regardons la certitude comme absolue. Cette certitude, c'est nous qui la lui avons conférée pour ainsi dire librement, en la regardant comme une convention[2]. »

Autant qu'il m'est possible de pénétrer la théorie de cet ouvrage, j'y démêlerais plusieurs apports. Il y a, en première ligne, un élément logique. Pour M. Poincaré, est scientifique ce qui est logique, ce qui se tient ensemble par le lien continu du raisonnement formel, quelle que soit la prémisse. C'est la part qui lui vient de ses habitudes d'esprit de mathématicien, qu'il accepte et où il ne porte pas de critique. D'autre part, il reçoit de son temps des influences empiristes et il est bien naturel qu'elles atteignent un esprit distingué, mais étranger à la science philosophique. Il fait donc effort pour expliquer même la science déductive et la géométrie par la physiologie. Comme il ne sait pas si sa physiologie a pour lieu un espace à trois ou à quinze dimensions, cette partie de sa théorie s'emboîte dans la précédente comme elle peut. Il faut un moyen terme pour les raccorder. Il le trouve dans la commodité, qui fait un nouvel apport. Nous choisissons un espace à trois

[1] P. 66-67. « Dès lors, que doit-on penser de cette question : la géométrie euclidienne est elle vraie? Elle n'a aucun sens... Une géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre; elle peut seulement être plus commode. »

[2] Dans un chapitre intitulé : *La mécanique classique* (p. 110 sq.), M. Poincaré montre qu'en physique les objets d'expérience ne sont pas isolables et que les expériences ne sont qu'approximatives. Ce sont deux points que je souscris entièrement. La physique n'est pas une science exacte, et si elle le devenait idéalement, c'est la nature qui deviendrait inexacte par rapport à cette science.

dimensions, parce que cela nous est plus commode. Mais il nous serait évidemment plus commode pour les calculs de choisir un espace à deux ou à une dimension. Les solides s'y opposent[1]. Mais comme nous ne savons pas du tout si les solides ont trois dimensions, nous ne savons pas du tout pourquoi ils s'y opposent, pourquoi ils nous contraignent à choisir, comme plus commode, cet espace à trois dimensions qui est un espace entre cent; je me permets de le leur dire, ils nous obligeraient beaucoup s'ils voulaient nous permettre d'en adopter un autre plus simple.

On sent la part d'agnosticisme qui se cache sous cette doctrine ingénieuse, même respectueuse de la science. Nous ne savons rien de l'espace pur que des relations algébriques qui de leur nature ne dépendent pas absolument de l'espace, et nous ne savons pas quels corps de quelle nature s'emboîtent dans cet espace inconnu. Il reste que nous raisonnions et agissions, tant dans les sciences abstraites que concrètes, comme il nous est commode, pragmatiquement.

La science, dira quelqu'un, est toute pragmatique et subjective; rigoureusement elle n'est pas une science du tout, sinon en tant que pragmatique ou pragmatisme. Il pourrait donc tout aussi bien y en avoir une qui serait tout autre[2], et qui serait tout aussi bien science pourvu qu'elle réussît à peu près. Nous-mêmes nous pourrions la faire, cette science tout autre. Nous lui conférerions non

[1] P. 67.

[2] On aperçoit la correspondance qui s'établissait entre ce pragmatisme scientifique et le pragmatisme religieux de nos modernistes. A très bonne intention, je le crois, ils rabattaient la science des scientistes, et même l'apologie religieuse prétendant à l'objectivité scientifique, et ils disaient : « Notre religion catholique vaut mieux que la science et que les autres formes religieuses, car elle est plus pragmatique, elle a plus d'efficace. » Ils disaient vrai. Mais ils n'apercevaient pas le danger à qui ils ouvraient la porte. Il allait se trouver une foule de gens qui leur diraient : « Si votre religion est pragmatisme, il pourrait tout aussi bien y en avoir une qui serait tout autre, et qui serait tout aussi bien religion pourvu qu'elle réussît à peu près, ou mieux ! Nous-mêmes nous pourrions la faire, cette religion tout autre. Nous lui conférerions non moins bien la certitude, librement, en la regardant comme une convention pratique. Vous ne pouvez nous refuser le droit d'en faire l'expérience. Vous ne pouvez même nous juger, si vous n'en faites l'expérience avec nous. »

moins bien la certitude, librement, en la regardant comme une convention.

M. Poincaré paraît avoir en partie écrit son second livre : *La Valeur de la Science*[1] pour résister à ces conclusions où M. Le Roy se précipitait avec impétuosité. Les faits scientifiques, disait celui-ci, et *a fortiori*, les lois sont l'œuvre artificielle du savant ; la science ne peut rien nous apprendre de la vérité, elle ne peut nous servir que de règle d'action ; elle n'est faite que de conventions, et c'est uniquement à cette circonstance qu'elle doit son apparente certitude[2]. M. Poincaré a entendu se défendre de cette théorie négative de la science. C'est l'empirisme qui proteste contre la fantaisie et l'alogisme, contre lesquels il est fort désarmé parce que ce sont ses conséquences. En somme il n'oppose de nouveau à M. Le Roy que son empirisme incertain. Il y a « le fait brut » qui précède la traduction faite par la science en langage commode[3], là est la matière de « l'invariant universel[4] ». Faible barrière pour une philosophie franchement phénoméniste et subjectiviste qui soutiendrait que le fait brut lui-même est créé par chacun de nous et qu'il n'y a rien de commun vraiment entre nous tous. Mais précisément M. Poincaré postule qu'il y a toujours quelque chose de commun entre nous, entre tous et même entre des êtres non-euclidiens et nous[5]. Qu'est-ce à dire ? Il y a donc autre chose que la physiologie et M. Poincaré cette fois en convient en passant à l'intellectualisme[6], sans nous apprendre en quoi il consiste et où il le situe.

Mais la pensée de M. Le Roy va trouver un autre interprète.

[1] Chez Flammarion, sans date.
[2] Ces phrases sont reproduites de la p. 214 du livre.
[3] P. 227, 231.
[4] P. 247. Chide (*Idée de rythme*, p. 36) plaisante M. Poincaré sur son « invariant universel ».
[5] P. 245. « J'observerai... que ce peu d'humanité qui resterait chez les non-euclidiens suffirait non seulement pour qu'on pût traduire *un peu* de leur langage, mais pour qu'on pût traduire *tout* leur langage. » Ce n'est pas évident du tout.
[6] P. 217.

Milhaud

Le rationnel[1]

Milhaud a un beau sentiment de la liberté et de l'élévation de la science ; mais pour la faire libre et haute, volontiers il la ferait planer sans attache au-dessus du réel, la présentant comme une absolue création de l'esprit. Volontiers il appellerait création et construction ce qui n'est sans doute que constatation, découverte ou invention.

Par exemple le savant construit la notion du phosphore, qui n'a que la valeur d'une hypothèse ; il construit tout de même la notion de planète. Puis il construit la loi. Mais une loi ne se distingue pas d'une hypothèse[2]. Une hypothèse à son tour n'est qu'une solution acceptable entre plus de mille pour expliquer un groupe de faits[3]. Les hypothèses se développent, se compliquent spontanément. Ainsi le contact de la science avec la réalité se perd de plus en plus à mesure que la science avance. Les faits n'y font pour ainsi dire plus rien. La vérité devient toute « rationnelle » et n'est que l'accord harmonieux d'un ensemble de conceptions[4]. Il ne faut pas mettre de lien étroit entre elle et la réalité, mais se contenter d'un parallélisme fort libre où la pensée spéculera surtout sur son fonds théorique, même avec une multiplicité de théories[5], même

[1] Alcan, 1898.
[2] P. 44 sq. Il y a là-dedans une double part de vérité : la part faite à l'activité de l'esprit, et cette autre vérité que la science physique n'est pas exacte. Elle est une triangulation du réel extérieure à son objet, comme la carte du géographe imite la France, assez pauvrement. Mais de quelque manière qu'il fasse sa carte, il ne la fait pas arbitrairement. Le devoir de la science est de trianguler la réalité de plus en plus près.
[3] P. 68-69 : Voilà les « mille et une logiques » de Chide.
[4] P. 73.
[5] Il est certain que la science physique a le droit de multiplier les théories partielles et de les changer tout autant qu'il lui est utile.

« avec les fictions les plus chimériques[1] », en s'écartant des sollicitations extérieures[2].

Quant aux définitions et aux essences mathématiques, elles existent « parce que je le veux[3] », et ne donnent naissance à des sciences rigoureuses que parce qu'elles sont un monde de fictions[4].

Ainsi parle à peu près Milhaud. C'est assurément ne présenter qu'une face des choses et en faire un écran ou un voile à la vérité: du moins le voile est éclatant et d'un tissu qui ravit le logicien, amateur d'une loyale contexture[5]. Nous avons besoin de nous ressaisir pour ne nous en pas laisser éblouir et pour rendre la parole à une tranquille critique. La science ne semble faite ici que de volonté, comme si elle ne trouvait au-devant d'elle aucun objet défini, ni mathématique, ni concret. Sans doute elle est obligée à faire des concepts qui aient une tenue logique conduite aussi loin que possible; mais ces concepts sont présentés comme arbitraires et ont d'autant plus de valeur qu'ils sont plus éloignés du réel et du concret et qu'ils sont plus fictifs[6]. Plus que jamais ici l'homme est, selon le désir de Protagoras, toute la mesure des choses. Avec M. Poincaré, la théorie de la science lui conférait un caractère pratique, mais incohérent; avec Milhaud la science revêt un caractère noblement spéculatif, mais illusoire.

[1] Milhaud emploie ce mot par une sorte de revendication à l'encontre d'Auguste Comte, qui avait une grande prétention à proscrire « les chimères » !
[2] P. 105-107.
[3] P. 159.
[4] P. 162.
[5] Ce petit livre remarquable contient d'ailleurs de fort bonnes choses, particulièrement la discussion contre la théorie vraiment brève de M. Poincaré sur le raisonnement par récurrence (p. 126-127), de même sur l'activité synthétique de l'esprit dans le syllogisme (p. 131) et en général sur le syllogisme en tout ce ch. IV, p. 108 sq.
[6] Voilà bien l'idéalisme moderne si orgueilleux, dédaigneux de l'expérience et de la réalité.

MORALE

Rauh

C'était une attachante physionomie que celle de Rauh, et un esprit subtil; et bien que cet esprit n'ait jamais été tout à fait *sui juris*, la physionomie est restée très personnelle. On a de lui trois ouvrages principaux.

Sa thèse d'abord qu'il intitule : *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*[1] et dont on a dit qu'elle eût été mieux nommée : « Essai sur le fondement moral de la métaphysique. » Il faut rappeler ce mot, parce qu'il est exact. Notre philosophie relevait alors du kantisme et avait beaucoup de propension au scientisme[2]; cependant les jeunes gens accueillaient l'influence de MM. Ravaisson, Lachelier et Boutroux. Rauh prétend les concilier tous trois par une interprétation de Kant qui en même temps fondera toute science[3]. D'autre part un certain sentimentalisme littéraire qui venait du roman russe, de Loti et de quelques autres sources, avait mis « l'humble » à la mode; par la même thèse, l'humble sera justifié[4].

Or comme M. Boutroux dans son classique travail *De la contingence des lois de la nature* avait superposé, dans une bien belle

[1] Alcan, 1890.
[2] Il n'est que juste de rappeler ici que la thèse de Bergson est de 1889. Rauh y fait allusion dans cet ouvrage, p. 231.
[3] V. p. 248-249.
[4] V. p. 8-9, 250-251, etc. Ce fut un mouvement analogue à celui que provoqua Rousseau en glorifiant l'humble dont la conscience en sait si long ! Aussi bien, le roman russe procédait de Rousseau.

construction, la nécessité, l'être, les genres, la matière, les corps, les vivants, enfin l'homme avec sa logique et sa liberté, Rauh reprenant les choses au point où M. Boutroux les avait laissées, eut l'idée de le continuer dans l'ordre de la moralité et édifia à son tour une intéressante pyramide, en superposant le naturalisme, l'intellectualisme ou géométrisme, le finalisme, enfin le moralisme, où il fallait bien se garder toutefois de laisser le moindre « chosisme[1] » et où il ne fallait voir qu'un acte libre en marche à la recherche du devoir. De là on pouvait redescendre à la nature, sans la vouloir trop éclairer. Tout, jusqu'à la science physique et mathématique, devenait un obscur symbole de moralité. Une sorte de sentiment candide, juvénile et hardi, circulait dans toutes les pages. La conclusion était à la fois très rationaliste et pragmatiste. « L'essentiel est de retrouver l'intelligence des Idées, le sens perdu de la valeur de la Raison : le sort de la morale est lié à celui de la métaphysique. Car la morale ou plutôt l'action morale, est non seulement le couronnement de la spéculation métaphysique, mais, comme nous avons vu, la vraie métaphysique, qui s'apprend par la vie, qui n'est autre que la vie elle-même[2]. »

Neuf ans plus tard (1899) paraissait le livre intitulé : *De la méthode dans la psychologie des sentiments*. Si je ne me trompe, M. Duhem avait passé par là. Rien ne pyramide plus. Sans doute il convient d'avoir dans l'étude des faits moraux une méthode, mais il ne faut pas qu'elle ait d'unité[3]. Les sentiments sont-ils physiologiques ? ou intellectuels ? ou proprement sentimentaux ? A quoi faut-il les rapporter ? Ou sont-ils irréductibles ? Tantôt on les considérera d'un biais physiologique, ou chimique, ou biologique, tantôt comme un effet de l'intelligence, tantôt comme des besoins ayant une vie propre. On en fera la description clinique. On essayera des lois empiriques, toujours corrigées, puis à ces lois on joindra des vues plutôt que des théories. Pas de système, mais

[1] Rauh entendait par là tout état défini, un être même éternel, un Dieu personne, etc.
[2] P. 255 (fin).
[3] P. 33-36.

des synthèses limitées. Une psychologie modeste, libre, souple, ondoyante, peu abstraite, point pédantesque, chaotique, qui se défende de simplifier à l'excès. Telle sera une psychologie vraiment scientifique, positive au grand sens du mot[1].

Et moi, Rauh, je veux bien, parce que cela nous fera des études de moralistes et de la littérature critique ; mais quant à remplacer par là la psychologie vraiment scientifique, vous n'y pensez pas.

Les terrains mouvants de cet ouvrage étaient fort propres à recevoir les camps volants du livre qui succéda : *L'expérience morale* (1903). Cette fois Nietzsche avait passé par là[2]. Rauh est travaillé en sens divers par son moralisme inné, son immoralisme appris, son souci d'être scientifique, c'est-à-dire à son point de vue, incohérent, chaotique. De là sort naturellement le livre le plus bizarre et où l'aspect croyance se mêle d'une manière en effet chaotique à l'aspect critique.

Aucune expression décisive de la moralité n'est possible; la morale est révélée à l'honnête homme désintéressé, impartial, qui se place à des points de vue impersonnels et qui vit sa morale. On a des principes moraux à partir du moment où on n'a plus de raisons à donner de sa croyance, où elle a pris l'allure d'une obligation qui se suffit à elle-même. D'ailleurs le sentiment de l'obligation, du devoir, s'étend à bien d'autres domaines que celui de la morale, il s'impose à la coutume, à la profession, au snobisme[3]. Cependant « le sentiment du devoir naît avec la réflexion[4] ». Mais laissons la raideur kantienne; il ne faut croire à aucun système moral, il convient de se servir des théories à deux tranchants comme il nous plaît[5], d'en avoir d'ambiguës sans en être dupe. Le

[1] V. particulièrement aux alentours des pages 106-109, 223, 303 sq. Presque toutes mes indications sont tirées des formules mêmes des textes.
[2] Cf. p. 74, *note*.
[3] P. 1 à 25.
[4] P. 25. Ceci ne me paraît pas s'accorder très bien avec ce qui précède ; il est vrai qu'il ne s'accorde guère avec ce qui suit ; d'ailleurs on va voir que cela n'y fait rien.
[5] On peut utiliser les théories morales « comme le savant utilise les

sophisme peut être un bon commencement pour une croyance morale [1]. Les théories morales ne sont utiles que comme suggestion, mais après tout il faut s'en affranchir.

Et tout à coup, voici le Rauh candide et dévoué qui reparaît : souffrirait-on pour une idée, cela est un critère et rend une idée vraie [2].

Critère évidemment ployable en tous sens. Aussi faut-il disqualifier comme maîtres de la vie, tous les déductifs, tous les fabricateurs de systèmes [3]. Pas de morale transcendante ; la morale est adaptation. Ce qui donne à Rauh l'occasion de se jeter dans des considérations, qui furent amusantes pour ceux qui le connaissaient, sur l'importance du contact avec la réalité, « la pratique du cheval ou de la bicyclette », l'enseignement par les coopératives, les syndicats, les mutualités, « le journal, la rue, la vie, la bataille au jour le jour [4] ». L'honnête homme n'aura aucune idée préconçue sur le contenu de sa conscience. La morale, comme la pensée rationnelle, sera une succession d'idées fixes [5]. La croyance morale doit être séparée de toute théorie sur Dieu, la nature ou l'histoire. Sans doute l'amour vrai ne se promène pas d'objet en objet, néanmoins la foi de l'homme doit être relative et mobile : il faut « persuader cela à l'homme, lui apprendre à détailler, à monnayer

théories scientifiques *sans y croire* » (c'est Rauh qui souligne, et il met entre guillemets). « Il est légitime, quand une arme est à deux tranchants, de nous servir du plus commode. » P. 42-43.

[1] « Toutes les grandes idées humaines sont entrées dans le monde à la faveur d'un sophisme. » Affirmation vraiment énorme par l'inconscience. P. 42. Plus loin : « Le système qui prétend fonder une croyance peut être sophistique. Il importe peu, s'il fut seulement une occasion, un stimulant pour la foi. » P. 44-45. Jolie morale ! morale de politicien, excellente pour la démoralisation. On reconnaît d'ailleurs ici l'utilisation du mensonge de Nietzsche.

[2] P. 62.

[3] P. 65.

[4] P. 68, 81, 237. On sent le mélange de vrai et de faux. Rauh avait traversé avec fièvre l'affaire Dreyfus.

[5] Formule bien amusante et textuelle, p. 139. Rauh y tient beaucoup, car il la souligne expressément.

Dieu [1] », à vivre un relativisme moral qui localise au fur et à mesure notre désir infini [2].

Finalement où se prendre dans ce hourvari d'idées ? C'est alors que Rauh avait inventé sa théorie des « consciences qui comptent », ce qui ne le rendait pas aimable pour tous ses amis ; car naturellement, les consciences qui comptaient, c'étaient les consciences de ceux qui étaient d'accord avec lui ; et pour avoir une conscience qui comptait, il ne suffisait pas de « penser sa conduite, sa vie » et d'avoir un « *idéal* », il fallait aussi « se libérer de toute théorie [3] », et c'est un sacrifice qu'avec la meilleure volonté du monde il était impossible à certains de lui faire et que sa doctrine, si c'en est une, ne valait pas qu'il lui fût fait. En somme la conscience qui compte doit être informée, ouverte, avoir une doctrine sans métaphysique et s'accompagner d'une capacité de souffrir héroïquement pour l'idée [4], mais avec une intelligence critique [5]. Je néglige quelques

[1] P. 222-225. Est-ce que par hasard il ne vaudrait pas mieux lui apprendre « à le connaître, à l'aimer et à le servir » ?

[2] P. 224. Alors qu'est-ce qui m'empêche de promener d'objet en objet ? Au contraire, vous me le « persuadez », vous m'y obligez. C'est la méthode même. Mais Rauh a fait cette réserve en faveur de « l'amour vrai qui ne se promène pas d'objet en objet » tout uniment parce qu'il était excellent époux et bon père de famille.

[3] P. 231.

[4] C'est encore ici le bon Rauh qui perce.

[5] Et ceci est la part faite (naïvement, s'entend) à « l'intellectuel » dont l'estime avait beaucoup monté, tandis que celle de l'humble baissait. Sans doute il fallait être pour la démocratie (p. 191) mais pas précisément avec l'humble ; jadis, dit-il, il l'avait mis « trop haut » (p. 244). Dans l'intervalle, l'humble avait dû donner des déboires. Malgré sa prétention d'être une conscience intellectuellement informée, Rauh émet çà et là dans ce livre de drôles d'assertions. Nous voyons par exemple que la vie méditative et contemplative du chrétien tendu vers la perfection intérieure n'est plus qu'une survivance intéressante seulement pour les archéologues (p. 47). Ignorance fâcheuse pour un maître de psychologie ! Ailleurs (p. 111) je lis : « Jadis la conscience rentrant en elle-même trouvait en effet un être à aimer, le *Dieu sensible au cœur.* » Ce jadis est admirable ! Rauh, qui « jadis » avait eu la plus grande complaisance de cœur pour la mentalité catholique et l'Église, s'était converti contre elle à la manière forte. Cf. *L'Effort* du 1er décembre 1899.

autres signes secondaires tels que celui-ci ; il est bon, sans être nécessaire, que le parti moral qu'on suit ait l'idéal, dans un ordre d'actions donné, le plus fort. Voilà « la morale contemporaine » (soyons modernes) et elle est « la vraie morale positive et scientifique », morale de sentiment, mais vérifiée par l'expérience, d'expérience, mais intellectuelle, ayant trait à un « idéal en mouvement [1] ».

Tout cela était si bien en mouvement que je ne sais trop quel idéal Rauh nous eût proposé demain pour « détailler Dieu », ni quels retours peut-être eussent été les siens. Il se dépassait sans cesse lui-même, comme on dit, mais dans le sens de cette analyse qui détruit et qui pulvérise. Depuis que nous l'avons perdu, on a publié de lui certains papiers d'où il résulte qu'il ne voyait plus guère à la philosophie d'autre fonction que de tout démolir [2].

[1] P. 236-246.

[2] V. *Revue de métaphysique et de morale*, 1911, p. 2, 3. « Donc en philosophie tout est à refaire ou à retrouver... C'est à la philosophie de démolir les catégories philosophiques... en morale notamment, il faudra renverser toutes les théories métaphysiques ou pseudo-scientifiques. » Quelle présomption ! quel mépris et méconnaissance de toute tradition ! quelle agitation fébrile pour tout saccager ! Cf. *Études morales* (Alcan, 1911).

Levy-Brühl

Avec Rauh, nous avions encore une morale « mobiliste » ; avec Levy-Brühl, nous n'en avons plus du tout.

Un phénomène qui s'est produit à d'autres moments de dégénérescence de la philosophie se montre de nos jours. Il arrive que l'esprit fatigué trouve que c'est beaucoup d'affaires que d'avoir beaucoup de disciplines distinctes et il les fait rentrer les unes dans les autres. Elles s'étaient déployées quand l'esprit philosophique était vigoureux et actif ; il s'arrête et elles se « télescopent ».

Pour le moment, le télescopage se fait vers une science prétendue nouvelle, la sociologie [1].

Tout d'abord celui de la théologie (je l'entends au sens philosophique du mot). La pensée moderne ou contemporaine se montre entièrement incapable d'accueillir aucune spéculation élevée sur la nature de Dieu et en est au point d'abaissement de ne plus même sentir l'intérêt suprême de la métaphysique enfermée dans les dogmes [2]. Il s'ensuit, non seulement que la politique gouvernante peut, sans trop heurter l'opinion, se proclamer athée, mais que les doctrines philosophiques dominantes ont tant de facilité à être athées qu'elles ne prennent même pas la peine de le dire. Que faire

[1] Auguste Comte prétendit l'avoir inventée en même temps que le mot. En fait, la sociologie est presque aussi vieille que la philosophie elle-même et contemporaine des origines de la philosophie spiritualiste. Elle a été fondée par Socrate, Platon et Aristote, seulement elle s'appelait « politique ». Il y a encore plus à apprendre chez ces hommes que chez Comte. Mais il crut établir une science nouvelle et ce qui est impayable et jette une lumière ironique sur ce qu'on appelle la pensée moderne, c'est qu'il le fit croire. J'ai envie de faire courir un de ces jours le bruit que j'ai inventé la philosophie...

[2] J'ai montré ailleurs que l'abolition rêvée de la dogmatique chrétienne par la soi-disante libre-pensée aurait simplement pour effet qu'on ne penserait plus. V. ma consultation au *Mercure de France* reproduite par *l'Amitié de France*, I, 101.

des résidus de la théologie supprimée ? On repasse quelques-uns des attributs de Dieu à la société, elle prend tous les caractères essentiels de la Providence. Dans le passé elle a fait la révélation non pas d'une, mais de toutes les religions, ou si on veut, d'une religion multiple. Dans le présent, elle façonne et crée presque l'individu, elle lui inculque ses lois, qui deviennent en même temps relatives et changeantes. Et dans l'avenir elle est de plus en plus chargée de le pourvoir, pour un sort il est vrai limité par la mort. Ainsi se reconstitue une belle trinité Moloch qui se montre très encline à absorber la personnalité. La théologie laïque est télescopée au profit de la sociologie.

La même fortune échoit à la morale, qui ne veut plus rien savoir ni recevoir de Dieu. Non seulement elle va se rattacher toute à la sociologie, mais avec Levy-Brühl elle s'y va télescoper. Et voici comment.

Levy-Brühl, dans son livre, *la Morale et la science des mœurs,* se fonde expressément[1] sur un travail de Durkheim, *Les règles de la morale sociologique*[2], lequel repose sur : A, une idée essentielle ; B, un critère ; C, une méthode.

A. *L'idée essentielle.* Cette idée, c'est que la société existe au-dessus des individus, qu'elle existe une à ce titre, comme un tout, comme la vie au-dessus des parties du vivant, comme la cellule vivante à son tour existe au-dessus des atomes d'oxygène, d'hydrogène, de carbone et d'azote que la chimie y discerne[3]. Ainsi se trouve instaurée une véritable ontologie sociale.

B. *Le critère.* Le voici : sont sociales les manières de faire et de

[1] V. p. 14, *note.*

[2] Alcan, 1907, 2e édit.

[3] *Les règles de la méthode sociologique*, Introd., XV. Il y a en ceci quelque chose de parfaitement vrai, c'est qu'une synthèse contient toujours quelque chose d'autre que la somme de ses éléments. Ce qui est anti-scientifique, c'est de me traiter comme un atome d'oxygène, ou même comme un insecte d'une société animale.

penser susceptibles d'exercer sur les consciences particulières une influence coercitive[1].

C. *La méthode.* Elle consiste à observer les faits sociaux objectivement, comme des choses.

Or si le critère est vrai, si les manières de faire et de penser susceptibles d'exercer sur les consciences particulières une influence coercitive sont sociales, c'est-à-dire ont la société pour lieu unique et cause suffisante, si d'un mot elles sont purement sociologiques, il est clair que la morale dont la fonction même est, semble-t-il, d'exercer une influence coercitive sur les consciences, rentre dans la sociologie. Or telle est, inspirée de Durkheim, la doctrine même de Levy-Brühl.

Son premier ouvrage, *l'Idée de responsabilité*[2], combattait la prétention de faire rentrer la morale dans les sciences de la nature[3], mais les tendances en étaient déjà sociologiques et amorales. Qu'est-ce que cette idée de responsabilité que le philosophe rencontre et qui semble se traduire en chaque homme par un sentiment appréciable? Il paraissait à Levy-Brühl qu'elle était un fait social, un produit de la société humaine. Il la voyait naître de la réaction de la société sur les actions individuelles, exercer dès lors son action par une sorte de suggestion chez les individus. Ainsi se formait cette moralité intérieure qui se sépare de la légalité externe et qui n'en tire pas moins toute sa vertu du dehors[4]. Aussi, quand

[1] *Ibid.*, XX. Ceci est sujet à distinction. Une manière de faire et de penser peut avoir une valeur sociale sans tirer toujours son origine de la société même. Saluer les gens qu'on aborde est une manière de faire qui a une valeur sociale et dont l'origine elle-même est vraisemblablement sociale ; mais vouloir la vaccination ou la propagation de la pomme de terre est une manière de penser qui a beaucoup de valeur sociale, et qui n'est pas venue de la société même. Vouloir l'unité de religion et souffrir pour cela le martyre est une manière de penser et d'agir qui peut avoir une immense valeur sociale, sans que cette volonté soit venue de la société où elle s'insérait en dépit de la société même.

[2] Thèse de doctorat, 1884.

[3] *Préface* et p. 73.

[4] V. p. 140-150, etc.

on essayait de saisir la responsabilité pour y fonder la justice, rien de plus fuyant; on ne savait comment déterminer la responsabilité de chacun et en fin de compte, il serait plus sage de renoncer à cette chimère de rendre une justice exacte, en se rejetant sur l'idée d'une répression qui ne se fonderait que sur l'utilité sociale ou publique. La responsabilité subjective, individuelle, intérieure n'est dans ce monde qu'une notion vide, une forme. Il reste que pratiquement on puisse considérer la volonté humaine comme responsable dans le monde nouménal kantien, cette spéculation ne donnant lieu à aucune traduction dans notre monde où tout ce qui est de l'ordre de la responsabilité devra être rapporté à la société.

On voit combien Levy-Brühl était disposé à abandonner en matière morale le point de vue de l'individu, le noumène Kantien apparaissant dans son premier ouvrage comme un pur placage, et à passer dans le camp de la sociologie. C'est ce qu'il fit dans son second ouvrage, venu d'ailleurs assez longtemps après le premier : *La Morale et la Science des mœurs*[1].

Appelons tout de suite « métamorales », pour plus de clarté, les morales qui prétendent imposer, en vertu d'une autorité théorique, une règle, une norme d'action aux hommes. Normatives, elles ont en vue la pratique; en fait elles en viennent, elles ne sont que des projections diverses et illusoires de la morale régnante[2] dans l'espace vide de la spéculation. Aussi toutes les métamorales rejoignent les mêmes points, concordent dans la pratique, arrivent aux mêmes jugements et coïncident dans la même conduite[3]. Ces métamorales n'ont servi qu'à faire attendre la méthode

[1] Alcan, 1904.

[2] Sérieuse erreur à mon sens; je crois voir que c'est par des individus que la morale progresse ou se relève (car c'est toujours à recommencer) et que tous ces individus, initiateurs moraux, agissent d'après des principes théoriques.

[3] Ceci me paraît le jugement d'un homme du monde qui voit dans le monde beaucoup de gens qui superficiellement se conduisent de la même manière; mais un peu plus profondément, ce jugement se trouve tout de suite très inexact et inadéquat, bien dépourvu de pénétration.

scientifique de la morale, et désormais elles la gênent et la retardent.

D'ailleurs une morale théorique ou métamorale est en fait impossible : elle repose sur le postulat de « l'homme en général »; mais il y a de grandes différences d'homme à homme au point de vue de la mentalité morale[1]. Et à l'intérieur du même homme, il n'y a nulle homogénéité; la preuve, c'est qu'il se produit des cas de conscience. En fait chaque conscience est inharmonique, sans unité, faite de couches superposées, travaillée à son insu par plusieurs morales pratiques qui ont laissé successivement en elles des résidus et des ferments encore actifs[2].

Laissons donc les métamorales de côté et voyons si on ne pourrait pas instaurer une morale à titre de science des mœurs. Pour cela il faudrait observer toutes les morales réelles, les faits moraux, en cessant d'en vouloir porter « un jugement de valeur[3] ». On fera ainsi une physique de la morale ou, si on veut, on constituera une physique morale, aussi nouvelle par rapport à l'ancienne morale que la physique moderne par rapport à celle d'Aristote. La physique moderne ne se pique plus de comprendre, comme celle d'Aristote; elle cherche simplement à connaître. Ainsi on connaîtrait ce qui se passe dans la sphère de la mentalité morale. Un jour, quand on en aura discerné les lois, ce sera très utile : sur cette connaissance se fonderait un art social qui modifiera les mœurs, en agissant sur elles comme notre physique agit sur les faits naturels. Mais comment se manifestera cet art, on n'en sait encore rien[4].

Levy-Brühl s'attend à une objection : on lui reprochera de rui-

[1] Le postulat de l'homme en général n'exclut nullement la considération de la diversité des hommes, pas plus qu'il n'exclut la considération de la différence des sexes, des âges, etc.

[2] Cette inharmonie intérieure, de quelque manière qu'il faille l'expliquer, est pour Levy-Brühl la preuve qu'il n'y a pas de métamorale ou morale théorique possible, et pour moi c'est justement ce qui fait qu'il y en a une.

[3] P. 188. On observerait les mœurs des hommes au sens où on dit qu'il y a des « mœurs » des bêtes, sans plus.

[4] C'est ennuyeux.

ner la morale en lui ôtant son caractère absolu, en la réduisant à une science d'observation; chacun se croira en droit de faire tout ce qu'il voudra et ne laissera au physicien de la morale que le droit de l'observer à son aise.

Malgré l'extrême lucidité de Levy-Brühl (la lucidité est une de ses qualités dominantes), sa réponse me semble assez confuse. En fait, dit-il, on peut se passer de morale théorique; la morale pratique ou plutôt la pratique morale gardera toujours socialement son caractère coercitif[1]. Il compte, comme Renan, sur le bon gorille.

Je ferais volontiers une instance, comme on disait dans l'ancienne éristique : Levy-Brühl admet[2] que l'analyse génétique des croyances religieuses, qu'il m'accordera être sociales, qu'il dit sociales, les détruit; pourquoi l'analyse génétique des croyances morales, également sociales, ne les détruirait-elle pas? S'arrangerait-il que les premières disparussent, et moins facilement les secondes?

D'après lui-même, l'explication des faits moraux est toute génétique, historique; toujours l'antécédent est donné comme toute la cause de ce qui suit et le supérieur est expliqué par l'inférieur, par exemple l'Européen par le Polynésien considéré comme équivalent du lointain ancêtre de l'Européen[3]. Dès lors et puisqu'on m'a appris d'autre part que la morale évolue toujours[4], que cette évolution n'est pas incapable de devenir rapide[5], je pourrais trouver bon qu'elle évoluât rapidement, au moins pour moi, jusqu'au point où elle me mettrait tout à l'aise, et me moquer demain tout aussi bien de la morale de l'Européen que du Polynésien d'aujourd'hui. La connaissance génétique de ma morale m'en aurait enfin débarrassé et je n'en ferais pas plus de cas que de ma religion.

[1] P. 131.
[2] P. 179-180.
[3] P. 226. De même il admet (p. 195) que le sociologue a la science de telle loi civile, parce qu'il sait les conditions dans lesquelles elle a été votée. Ce sociologue est bien savant !
[4] P. 144.
[5] P. 149.

Levy-Brühl, en attendant l'état scientifique placé au terme du progrès social, me propose d'avoir foi au progrès par la science et d'adopter la conduite la plus raisonnable[1], en somme de me régler sur un probabilisme. Mais lui-même me rend bien sceptique sur le progrès; il m'apprend qu'il y a de formidables régressions de l'humanité qui peuvent durer plus de mille ans et au moment où elle croit le plus unanimement qu'elle a fait un pas décisif en avant[2]. Or une fois dégagé de mes préjugés et superstitions polynésiennes, je n'aimerais pas donner dans de nouvelles illusions. Suivons la conduite la plus raisonnable, insiste Levy-Brühl, reprenant ce précepte de la morale provisoire de Descartes. Mais Descartes me conseillait de déférer à la coutume, Levy-Brühl me propose de la combattre[3]. Descartes prenait modèle sur « les mieux sensés » et dans cette déconfiture des croyances, des coutumes, je ne sais où ils sont. Ou plutôt si ! je le sais, où ils sont, ces plus raisonnables : ce sont ceux qui font ce qu'ils veulent, et j'en suis.

Levy-Brühl n'est pas tout à fait à bout de ressources et tente encore une voie. Qu'il ne soit dans aucun cas question de concepts moraux ni de leur analyse dialectique[4]. Mais voici peut-être une lumière : à l'origine, il semble qu'il n'y ait pas de consciences individuelles, mais une conscience collective du groupe[5]; les consciences individuelles se sont différenciées, mais ne faudrait-il

[1] P. 150.
[2] « Une foule de causes, internes et externes, peuvent enrayer ou faire dévier le développement d'une ou de plusieurs séries, et, par contre-coup, celui de toutes les autres. Si l'on considère les états successifs qu'a traversés une partie du monde antique (Espagne, Italie et Gaule), entre le Ier siècle de l'ère chrétienne et le XIIe, il est difficile de soutenir que la marche vers le mieux y a été ininterrompue. A quelque point de vue que l'on se place (économique, intellectuel, moral, politique ou autre), il est incontestable que le changement, dans l'ensemble, a été une régression plutôt qu'un progrès », p. 219-220. C'est la période d'établissement du christianisme; après cela, on a le droit d'être sceptique, de n'avoir aucune foi aveugle dans le progrès qui a pour héraut Levy-Brühl.
[3] P. 150.
[4] P. 292.
[5] P. 231 sq.

pas marcher vers un nouvel état de solidarité sociale? Les consciences individuelles y subsisteraient-elles? Levy-Brühl ne nous le dit pas[1] et ses indications flottantes ne dépassent pas ici les vues de tout homme un peu soucieux des misères publiques. Aussi bien lui sied-il de ne pas répondre tant que la science future n'aura pas parlé, et l'ouvrage se termine par un hymne au « savoir qui affranchit[2] ». Un hymne à la science! Je voudrais bien m'y associer, et je le ferais, si précisément je ne considérais les idées que je viens de parcourir comme la complète méconnaissance et la négation d'une science, qui est la morale.

En somme, les concepts moraux étaient par Rauh niés et abolis pratiquement, ils sont par Levy-Brühl abolis spéculativement[3]. Mais Rauh mettait à remuer et saccager cette matière morale une ardeur passionnée. Levy-Brühl n'y apporte aucun entrain. Il a l'air d'un bon israélite[4] qui, avec une conscience opiniâtre, accomplit une tâche qu'il s'est donnée ou que les circonstances lui apportent, mais qui ne l'amuse pas du tout. En quoi je le trouve homme d'esprit.

[1] P. 243 sq. Levy-Brühl a été tenté jadis par le problème de la personnalité (le principe d'individuation). Aurait-il renoncé à l'individuation en renonçant au problème? La sociologie l'aurait-elle à ce point converti et conquis?

[2] P. 292-293.

[3] Il écrit quelque part (p. 46) : « Le catéchisme contient plus de morale que de métaphysique. » En est-il bien sûr? A-t-il vraiment étudié le catéchisme?

[4] Je veux avoir la liberté de dire que Levy-Brühl, Durkheim, Rauh, Bergson, Milhaud, Salomon Reinach sont juifs, sans être pour cela *catalogué* comme « antisémite », et tout comme ils diraient que je suis normand catholique. Pourquoi pas? D'ailleurs Salomon Reinach nous raconte qu'il a été traité d'antisémite. Alors!...

RELIGION

I

Le modernisme

S'il y a une forme de religion qui dût échapper à cette tendance anti-conceptualiste, c'est bien la religion catholique. En effet elle se présente essentiellement avec des dogmes ou affirmations d'un caractère raisonnable, c'est-à-dire nous offrant des objets de pensée tels que nous ne pouvons point entièrement les comprendre ni les percer de part en part, mais nous pouvons les concevoir. Soit ce dogme que Dieu est et que je suis au monde pour le connaître; il ne s'ensuit pas que je puisse connaître adéquatement la nature de Dieu comme si je l'avais créé et comme lui-même me connaît, mais je puis et même je dois concevoir que Dieu est, quelque profond mystère qui demeure en lui pour ma faible intelligence; et mon intelligence est telle qu'elle m'oblige à croire qu'il est. Soit le dogme de la création : je ne puis comprendre que Dieu crée le monde de rien, je ne sais comment il le fait, mais je puis concevoir qu'il le fasse; c'est un concept. La religion catholique promulgue ainsi un ensemble de concepts formulé sommairement dans le symbole des apôtres, développé logiquement par le magistère de l'Église et qu'il faut croire, en un mot un *credo* formulé, et qui, puisqu'il est formulé, implique que l'on conçoit ce qu'on croit. D'ailleurs l'Église en tant qu'enseignante n'a jamais cessé de porter tout ce qu'elle a pu de lumière intelligible sur ses concepts fondamentaux, elle s'est efforcée d'en donner l'intelligence et de les expliquer, même aux humbles et aux petits, propageant la lumière

de l'Esprit venu d'en haut jusqu'aux assises les plus profondes des âmes les plus naïves. Enfin elle n'a cessé d'exprimer sa doctrine intellectuelle ou plutôt raisonnable par des rites, par une esthétique symbolique, par des commentaires, par un travail de parole et de geste qui font une sorte d'exposition perpétuelle de ses concepts et en extraient toujours des richesses nouvelles.

Mais d'autre part cette religion ne se contente pas de la foi à ses concepts, d'une adhésion purement mentale à son *credo;* elle veut des œuvres, œuvres de foi, d'espérance, de charité; elle prétend s'imposer comme une règle de vie et une vie; elle commande formellement l'action; elle formule que les œuvres sont nécessaires au salut; au sens étymologique, légitime et excellent du mot, elle est pragmatique.

Qu'on ne puisse avoir une pleine conscience de la vertu de ses concepts, de ses dogmes, sans les vivre, elle est bien trop psychologue pour l'avoir jamais méconnu et nié. Il est clair que celui qui communie saura mieux ce qu'est la communion chrétienne que celui qui la regarde du dehors et qui ne communie jamais; il en aura, outre la connaissance, l'expérience. Mais cette expérience consciente est de telle sorte qu'elle suppose une connaissance préalable, historique, et des concepts antérieurs, les concepts de l'existence de Dieu, de l'incarnation, de la passion, de la rédemption, de la vie éternelle. Oter un sens « défini » à ces concepts et parler encore de Sainte Table, c'est ne point faire le « discernement » du corps et du sang du Sauveur.

L'erreur des modernistes immanentistes fut d'intervertir l'ordre des deux moments, l'un et l'autre nécessaires, la connaissance et l'action, et de faire du second le premier et bientôt le seul. Ils voulaient qu'on prît par pragmatisme l'expérience de la religion catholique, ce qui ne saurait être qu'excellent; mais ils en arrivaient à faire bon marché des dogmes en tant que formules de connaissance, en tant que concepts, et gagnés par l'influence de la philosophie qui les éblouissait du titre qu'elle se donnait de « moderne », tandis qu'elle n'est que le très vieil agnosticisme devenu il est vrai dominant à cette heure, ils abaissaient volontiers la dogmatique

chrétienne devant l'illogisme et l'empirisme. Sans doute ils espéraient ainsi gagner des âmes du côté des empiristes, tandis que sans l'intervention du Docteur, ils n'auraient fait que se perdre eux-mêmes et compromettre tout ce qu'ils prétendaient servir.

En effet aucun empirisme ne saurait être le maître de la vie. On a beau dire aux gens qu'ils sont naturellement chrétiens, il y en a qui le nieront pour n'avoir pas à en faire la gênante expérience; il y en a qui l'interpréteront mal et qui profitant de ce qu'on leur dit que Dieu est déjà en nous tout prêt à nous donner la main, à nous accompagner dans notre marche, traduiront qu'il est immanent en nous, qu'il se développe avec nous et seront empressés à se déifier eux-mêmes, prompte et inlassable tentation depuis le premier péché; il y en a peut-être qui feront la sacrilège expérience de la vie sacramentelle pour avoir une raison apparente d'en nier l'efficacité; il y en a qui diront qu'il n'y a pas d'expérience sans comparaison et qui revendiqueront le droit de vivre des vies très diverses, de traverser des sectes très différentes pour juger où ils se trouvent mieux; il y en a peut-être qui s'arrêtant à l'une de ces vies ou de ces sectes, diront comme les apôtres alourdis de sommeil : « on est bien ici, plantons-y notre tente pour y dormir »; il y en a qui nous demanderont de partager leurs expériences avant de les condamner, leur expérience valant bien la nôtre; il y en a qui diront qu'après tout les sensibilités sont diverses, les expériences relatives aux sensibilités, et qu'ainsi nous leur laissions faire ce qui leur plaît, chaque homme étant la mesure de toutes choses, même de la religion[1].

Il faut donc qu'il y ait au-dessus des sensibilités relatives un caractère de la religion qui oblige préalablement tous les hommes et qui par conséquent s'adresse à ce qu'ils ont de commun, la raison. Dès lors il ne leur est plus loisible de dire ; « cela me plaît », ou « cela ne me plaît pas », ou avec cet amour-propre et ce dédain

[1] V. sur le pragmatisme : Lalande, *Revue philosophique*, 1906, p. 139. Donnant la parole à cette curieuse revue que fut le *Leonardo :* « le propre du pragmatisme ainsi compris, dit-il, est donc de nous mener, au point de vue intellectuel, où il nous plaît d'aller ». A la bonne heure!

qui s'en fait accroire à lui-même : « cela ne me dit rien ». Il faut que la religion soit démontrée par chacune des sciences qui peuvent concourir à cette démonstration et par chacune de ces sciences conformément à ses principes et à sa méthode propre, essentiellement la théologie, la philosophie spéculative et l'histoire[1]. Il faut que l'existence de Dieu soit certaine par des preuves logiques et universelles, que la révélation soit certaine par des preuves historiques et objectives, que l'Église soit certaine par déduction de ces preuves premières et par des preuves morales, j'entends par là non point probables, mais probantes, qui rejoignent les autres. Bref il faut que la religion catholique soit d'abord certaine par un système cohérent et logique de concepts qui la fassent discerner et empêchent de la confondre logiquement ni raisonnablement avec aucune autre. Dès lors elle peut légitimement défendre toutes les expériences qui n'ont pas elle-même pour objet, et elle peut prescrire l'action avec la certitude que cette action n'égarera pas le fidèle.

Beaucoup de modernistes, au lieu de considérer ainsi l'action en fonction du dogme démontré, ne considéraient plus guère le dogme qu'en fonction de l'action prétendue démonstrative[2]. Plusieurs le regardaient sous un jour qui le dénaturait et le défigurait entièrement, donnant le primat au pratique sur le spéculatif, courbant

[1] Auguste Comte se croyait fort original avec sa « religion démontrée ». Mais c'était précisément la prétention explicite et le cas de la religion catholique, et il aurait bien fait de s'en assurer directement, avant de la démarquer à son ordinaire.

[2] Les mots mêmes me contraignent à faire ici allusion plus que je ne le voudrais à un livre célèbre. Je déclare fort nettement que je n'approuve ce livre ni dans son ensemble, ni dans beaucoup de ses détails. L'aventure est commune entre philosophes. Mais on doit avouer qu'il y a dans ce livre un effort pour traiter de l'homme en général, par où il tente de s'élever au-dessus du subjectivisme individuel. Enfin le titre de mon chapitre n'impose pas caractère aux œuvres auxquelles je puis penser; je ne me reconnais pas tant d'autorité; je signale des aspects généraux du modernisme, je ne prétends pas y rejeter qui que ce soit contre son gré. Ma discussion est toute sereine et mes sentiments d'affection personnelle pour tel auteur sont intacts.

l'objectif sous le subjectif, confondant le prévenant avec le probant et sacrifiant de telle sorte le probant au prévenant que finalement le prévenant se serait trouvé ne prévenir que le néant.

Quand j'ai préparé cette étude sur la « sophistique contemporaine », j'avais fait leur place aux modernistes. Je suis bien heureux que notre Saint-Père Pie X m'ait dispensé d'en rédiger cette partie, en promulguant son encyclique sur le modernisme, encyclique où il le condamne, condamnation que j'avais prévue. Je m'en suis expliqué déjà dans *l'Amitié de France*[1]. Je ne me réjouis pas du tout que des chrétiens aient eu à souffrir dans leur esprit et dans leur chair; mais je me réjouis qu'une erreur ait été écartée par une main un peu plus efficace que la mienne; je me réjouis de n'avoir plus à critiquer personne qui porte le nom de chrétien; je me réjouis d'en avoir plus de loisir pour attaquer une forme d'erreur différente.

II

La science des religions

1. — On a pu remarquer déjà que j'avais fait une place dans la sophistique contemporaine à des esprits très prévenus en faveur de la science. Or, selon le langage courant, le sophiste ne croit pas à ce qu'il dit; comment serait-il sophiste s'il a foi en la science qui est, selon la superstition du public, l'objet de foi devant lequel on ne saurait être qu'à plat ventre ?

D'abord je rappelle qu'on veuille bien écarter le sens grossier du mot sophiste. Au cours de cette étude, je n'ai pas eu la douleur de rencontrer un seul esprit qui ne fût de bonne foi. Dans ce cas, l'aurais-je étudié ?

Or du phénoménisme qui est la véritable essence de la sophistique

[1] Tome I, p. 287 sq., nov. 1907. La rédaction de la « Sophistique contemporaine » est de 1911, mais la préparation détaillée et explicite (sauf pour l'*Évolution créatrice*) en est de l'année scolaire 1906-1907.

qui s'en fait accroire à lui-même : « cela ne me dit rien ». Il faut que la religion soit démontrée par chacune des sciences qui peuvent concourir à cette démonstration et par chacune de ces sciences conformément à ses principes et à sa méthode propre, essentiellement la théologie, la philosophie spéculative et l'histoire[1]. Il faut que l'existence de Dieu soit certaine par des preuves logiques et universelles, que la révélation soit certaine par des preuves historiques et objectives, que l'Église soit certaine par déduction de ces preuves premières et par des preuves morales, j'entends par là non point probables, mais probantes, qui rejoignent les autres. Bref il faut que la religion catholique soit d'abord certaine par un système cohérent et logique de concepts qui la fassent discerner et empêchent de la confondre logiquement ni raisonnablement avec aucune autre. Dès lors elle peut légitimement défendre toutes les expériences qui n'ont pas elle-même pour objet, et elle peut prescrire l'action avec la certitude que cette action n'égarera pas le fidèle.

Beaucoup de modernistes, au lieu de considérer ainsi l'action en fonction du dogme démontré, ne considéraient plus guère le dogme qu'en fonction de l'action prétendue démonstrative[2]. Plusieurs le regardaient sous un jour qui le dénaturait et le défigurait entièrement, donnant le primat au pratique sur le spéculatif, courbant

[1] Auguste Comte se croyait fort original avec sa « religion démontrée ». Mais c'était précisément la prétention explicite et le cas de la religion catholique, et il aurait bien fait de s'en assurer directement, avant de la démarquer à son ordinaire.

[2] Les mots mêmes me contraignent à faire ici allusion plus que je ne le voudrais à un livre célèbre. Je déclare fort nettement que je n'approuve ce livre ni dans son ensemble, ni dans beaucoup de ses détails. L'aventure est commune entre philosophes. Mais on doit avouer qu'il y a dans ce livre un effort pour traiter de l'homme en général, par où il tente de s'élever audessus du subjectivisme individuel. Enfin le titre de mon chapitre n'impose pas caractère aux œuvres auxquelles je puis penser; je ne me reconnais pas tant d'autorité; je signale des aspects généraux du modernisme, je ne prétends pas y rejeter qui que ce soit contre son gré. Ma discussion est toute sereine et mes sentiments d'affection personnelle pour tel auteur sont intacts.

l'objectif sous le subjectif, confondant le prévenant avec le probant et sacrifiant de telle sorte le probant au prévenant que finalement le prévenant se serait trouvé ne prévenir que le néant.

Quand j'ai préparé cette étude sur la « sophistique contemporaine », j'avais fait leur place aux modernistes. Je suis bien heureux que notre Saint-Père Pie X m'ait dispensé d'en rédiger cette partie, en promulguant son encyclique sur le modernisme, encyclique où il le condamne, condamnation que j'avais prévue. Je m'en suis expliqué déjà dans *l'Amitié de France*[1]. Je ne me réjouis pas du tout que des chrétiens aient eu à souffrir dans leur esprit et dans leur chair; mais je me réjouis qu'une erreur ait été écartée par une main un peu plus efficace que la mienne; je me réjouis de n'avoir plus à critiquer personne qui porte le nom de chrétien; je me réjouis d'en avoir plus de loisir pour attaquer une forme d'erreur différente.

II

La science des religions

1. — On a pu remarquer déjà que j'avais fait une place dans la sophistique contemporaine à des esprits très prévenus en faveur de la science. Or, selon le langage courant, le sophiste ne croit pas à ce qu'il dit; comment serait-il sophiste s'il a foi en la science qui est, selon la superstition du public, l'objet de foi devant lequel on ne saurait être qu'à plat ventre ?

D'abord je rappelle qu'on veuille bien écarter le sens grossier du mot sophiste. Au cours de cette étude, je n'ai pas eu la douleur de rencontrer un seul esprit qui ne fût de bonne foi. Dans ce cas, l'aurais-je étudié ?

Or du phénoménisme qui est la véritable essence de la sophistique

[1] Tome I, p. 287 sq., nov. 1907. La rédaction de la « Sophistique contemporaine » est de 1911, mais la préparation détaillée et explicite (sauf pour l'*Évolution créatrice*) en est de l'année scolaire 1906-1907.

au positivisme qui accepte la science et reçoit les sciences inférieures comme le tout de l'homme, il n'y a de distance qu'un retournement de la main. Ceux de mes lecteurs qui auront la curiosité de s'en assurer pourront avoir recours à mes *Conceptions philosophiques perdurables*, où j'en ai donné la démonstration qui n'est pas bien longue. Je ferai voir aussi, quand j'en aurai le temps, que les sophistes grecs auxquels j'ai demandé qu'on pensât à propos de nos contemporains, n'étaient pas seulement les phénoménistes, mais les positivistes de leur époque. Et cette démonstration non plus ne sera pas malaisée.

Qu'on ne s'étonne donc pas si je joins à des esprits comme Chide, qui a pour objet de relâcher la science, des esprits comme Levy-Brühl, qui professe envers la science une foi éperdue. Leur œuvre respective ne se trouve pas si différente et pour s'en convaincre, il suffit d'y bien voir. En effet, Chide veut relâcher et, s'il le pouvait, détruire toute la science, et c'est sophistique. Qu'on y fasse attention : Levy-Brühl accepte avec l'enthousiasme d'un scientiste une partie de la science, la physique, la sociologie, mais à l'aide de cette science qu'il accepte, il relâche et, autant qu'il le peut, il détruit cette science spéciale qui est la science morale. Son œuvre sur ce point est donc absolument identique à celle d'un sophiste. C'est qu'en effet, comme l'a établi Aristote, chaque science a ses principes propres et veut être étudiée et constituée eu égard à ces principes. On ne fait pas de géométrie sans tenir compte de l'espace, ni de biologie sans tenir compte de l'hérédité. Si je voulais expliquer la ressemblance des conclusions que je tire d'un triangle tracé aujourd'hui sur le tableau noir avec les conclusions que tirait Archimède d'un triangle qu'il se traçait sur le sable par des propriétés que les triangles du temps des Grecs auraient transmises héréditairement aux nôtres, je dirais une bêtise ; et quand inversement Descartes a prétendu expliquer la biologie par la géométrie, ce grand homme en a dit cent. Ainsi quand on transporte d'une science à une autre les méthodes qui sont convenables pour elle mais qui ne conviennent pas à cette autre, par exemple quand Levy-Brühl scientiste veut transporter les principes et la méthode de la

physique et de l'histoire naturelle dans la science morale, la science à laquelle on fait cette violence, n'ayant plus les éléments qu'il lui faut pour être sincère et identique à elle-même, se trouve sophistiquée, quels que soient l'état d'esprit et la bonne foi de l'opérateur.

Telle est la raison pour laquelle je rangerai dans la sophistique contemporaine bon nombre d'hommes attachés à ce qu'on appelle la science des religions et qui sont en général les plus convaincus et les plus déterminés des scientistes. Je ne les considérerai pas comme sophistes en tant qu'historiens ou naturalistes. Pas le moins du monde. Je trouve très légitime qu'on étudie la religion des Polynésiens, des Aztèques, la religion des Romains, celle de Boudha et encore bien plus la religion chrétienne, tant dans sa constitution que dans son histoire. Il y a, en dehors même du christianisme, une masse de faits psychologiques fort étranges qui ne laissent pas d'exciter ma curiosité et de m'instruire. Durkheim, qui est un bon travailleur, rend chez nous service à la science en vulgarisant tout ce qu'on a pu apprendre sur les religions des négroïdes, tout ce qui intéresse ses totems.

Mais voici que dans cette étude tout objective des religions s'introduisent des préjugés hypothétiques qui dépassent la mesure d'hypothèse qu'il est nécessaire d'admettre dans toute recherche scientifique, et des intentions qui n'ont rien à voir avec cette recherche.

2. — Un préjugé fondamental, c'est que toute religion est d'essence et d'origine sociale; c'est au fond une certaine société qui, à un moment donné de son évolution, produit par des moyens quelconques, en somme spontanés et immanents, la religion qu'elle doit avoir. Ainsi dans la sphère de la morale, nous avons vu que selon Levy-Brühl les morales théoriques et formulées n'étaient que des projections spéculatives et idéales de la morale immanente à une société. Cette vue est transportée dans la prétendue science des religions, ou plutôt elle lui a été empruntée. La religion extériorise et solidifie l'état mental inhérent à un groupe social donné. Ici viennent à l'aide des théories évolutionnistes qui invitent ou con-

traignent chaque groupe à passer par des états religieux qu'on dispose en série.

Il y aurait pourtant des distinctions à faire entre les religions plutôt naturalistes et celles qui sont plutôt monothéistes. Dans les religions naturalistes telles que celles des anciens ou des peuplades de ce temps-ci arriérées ou dégradées, il est bien difficile, impossible de faire la part qui est revenue en leur origine à l'invention des individus. Comment est né le culte d'Osiris, de Zeus ou de Poseidôn, on n'en saura jamais rien. Aussi, bien que je ne sois pas enclin à croire que le rôle des individus y ait été nul[1], je consens qu'on étudie et qu'on m'expose la religion des anciens Aryens, des Italiotes ou des Fuégiens en faisant abstraction de toute personnalité, et pour cause. D'ailleurs ces religions qui en grande partie ont trait à des forces de la nature sensibles à tous et qui en grande partie sont magiques, supposent des inventeurs nombreux, pour ainsi dire moyens par leur présence dans de multiples groupes et, surtout à distance, facilement obscurs et de personnalité assez peu éminente.

Mais dans les religions monothéistes, il en va autrement. Le monothéisme fait en effet bien plus nettement qu'une religion naturaliste la distinction du naturel et du surnaturel. D'une part, il y a toute la nature, et d'autre part, il y a Dieu qui n'est pas confondu avec elle et ses multiples manifestations. Le Dieu unique est donc un Dieu caché[2]. Il faut donc qu'il soit révélé. Plaçons-nous dans l'hypothèse scientiste où il ne se révélerait pas lui-même. Ici interviendront des hommes à qui, pour une telle révélation, il faudra une puissance d'esprit qui passe de beaucoup celle de la foule peu apte à formuler ce qui ne relève pas des sens. Je ne dis pas qu'un tel prophète n'empruntera rien à la conscience de son temps, mais il la transcendera. En fait nous voyons que le monothéisme (les

[1] Comparer sur ce point ce que j'ai dit de l'invention lyrique et littéraire dans les groupes encore primitifs, dans *l'Ame et l'Évolution de la littérature*, t. I, ch. I, II, sq.

[2] V. *Du rôle des Concepts*, p. 78 (avec des réserves). Ceci d'ailleurs est d'autant plus vrai que le monothéisme réalise mieux son type.

Hébreux à part) n'a été possible chez les anciens qu'à quelques philosophes dont la puissance de réflexion dépassait évidemment celle du commun des hommes. Et à prendre les choses historiquement, à considérer les religions monothéistes qui se sont établies dans le monde (il n'y en a pas tant et je mets de nouveau de côté la religion des Juifs dont je doute si sur ce point même elle est aujourd'hui franchement dogmatique) on voit que les religions monothéistes ont à leur origine un révélateur, un prophète (προφήτης, celui qui profère, mais aussi qui parle pour Dieu, pour le Dieu caché).

Maintenant, qu'on suppose que ce prophète ne puisse ouvrir la bouche sans que ce soit la société qui parle par son moyen, cette société avec laquelle il est en lutte évidente, c'est une hypothèse qui n'a rien de scientifique. Ce qui serait scientifique au contraire, ce serait de tenir le plus grand compte de la personnalité de ce prophète historiquement visible, comme il était à peu près scientifique d'étudier la religion des Polynésiens sans tenir compte des personnes. Appliquer par hypothèse la même règle à deux cas aussi différents est anti-scientifique au premier chef. Il s'est trouvé pourtant des scientistes qui seraient allés par exemple jusqu'à supprimer la personnalité et même la personne de Jésus de l'établissement du christianisme. C'était sophistique, non seulement parce que c'était faire violence à des faits historiques, mais parce que, sous le couvert du mot religion et science des religions, c'était transporter des principes et des méthodes acceptables pour certaines formes religieuses à une forme religieuse différente, où scientifiquement ils ne suffisaient pas. Et si on veut m'inculquer, quand tout dit le contraire, que tout le contenu de la conscience de Mahomet ou de Jésus (je demande pardon du rapprochement) était social, venait de la société, celui qui le dit n'en sait rien ; c'est une sociologie qui se moque de moi, et moi je me moque d'elle.

3. — Un état d'esprit bien curieux chez plusieurs des scientistes qui s'occupent de la science des religions, c'est qu'ils n'ont rien tant à cœur que de supprimer toute religion. C'est un cas tout à fait

spécial parmi tant de savants qui se sont donné tant d'objets d'étude, et qui aurait de quoi amuser un observateur impartial. En effet, le géomètre n'a pas pour dessein de supprimer la géométrie, le physicien n'a pas juré l'extinction de l'oxygène, l'astronome ne déclare pas la guerre aux astres et serait fâché qu'on les lui ôtât, le physiologiste ne voudrait pas la mort de tous les animaux et le grammairien ne se propose pas d'empêcher les gens de parler. Même le bactériologiste qui poursuit les microbes, s'il lui était loisible, ne les abolirait pas tous et laisserait sans doute subsister ceux qui font lever le pain et fermenter le vin ; et le météorologue, s'il lui était donné de commander aux éléments, ferait bien pleuvoir quelquefois. Seul le scientiste souvent étudie les religions avec la pensée de leur porter des coups fatals et sans choisir entre elles, voudrait les voir toutes à l'état de cadavres. On s'attendrait à ce que, vivant devant le spectacle de cet immense phénomène, à n'en pas douter le premier, le plus important de l'histoire, le sentiment religieux de l'humanité, il ne l'abordât qu'avec sympathie, quitte à en juger les manifestations en honnête homme selon leur mérite. « Si tous les hommes ont toujours voulu adorer quelque chose ou quelqu'un, se dirait-il, prier des puissances mystérieuses qu'ils croient capables de les entendre, il y a là tout au moins une manifestation universelle et permanente d'un besoin et d'une pensée de l'homme. Est-il sûr que l'humanité pourrait continuer de vivre si on lui ôtait cet organe par lequel elle a toujours respiré ? D'ailleurs la réponse à cette question n'est pas mon affaire en tant que savant des religions, à ce titre je n'ai qu'à étudier les religions telles qu'elles sont. Mais la réponse peut être mon affaire en tant qu'homme faisant partie de cette humanité si foncièrement religieuse. Pour cela, il faut que je m'adresse à des sciences autres que la mienne, d'abord à la philosophie ; car le premier point est de savoir s'il y a un Dieu ou des dieux. Si la philosophie m'apprend qu'il y a en effet un Dieu, j'aurai à regarder en historien et en savant s'il y a une religion qui se démontre comme venant de Dieu. En attendant, puisque je ne suis pas fixé, il faut que je me garde de porter atteinte à ce sentiment religieux qui répond peut-être et même probablement, étant donné l'homme, à quelque chose de vrai. »

Or tel n'est pas le discours que se font à beaucoup près plusieurs de nos savants en religion et même ils s'en tiennent un tout contraire. Sans en référer pour cela aux sciences qui pourraient les renseigner ou en supposant sophistiquement leurs solutions négatives, ils déclarent que les religions ne répondent objectivement à rien de vrai et tout en étudiant, avec quelle patience ! leurs multiples visages, à toutes sans distinction et peut-être sans discernement, ils disent : raca[1] !

4. — Sans aucun doute, plusieurs se défendraient en supprimant les religions, de vouloir supprimer le sentiment religieux dans ce qu'il a de bon. Ils nous inviteraient à le reporter des dieux qui n'existent pas à la société qui est réelle et qui existe. Mais c'est où je ne puis les suivre. Je puis aimer Dieu, ma patrie, mes concitoyens, les hommes, même mon devoir, mais la société est un être anonyme pour lequel je ne puis éprouver le moindre battement de cœur bien sincère. Je suis beaucoup plus enclin à l'utiliser qu'à l'aimer. Même à supposer qu'ayant aboli en moi l'idée de Dieu et de Providence, je garde la loi morale, la loi morale sans amour de Dieu devient tout de suite un bois mort qui ne porte pas de fruits. Ce ne sera pas une barrière pour m'arrêter longtemps. Et puis, je trouverai peut-être que je sers mieux la société en faisant mes affaires qu'en obéissant à une morale qu'on m'apprend savamment à dédaigner. Je me fais nietzschéen, surhomme. C'est une belle aventure, très plaisante à tenter à mes risques et périls, et que rien ne m'interdit. Si je ne veux pas mettre dans la partie un si gros enjeu, je passe avec la société un « quasi-contrat » où je tâche, autant que je peux, de mettre le « contrat » à sa charge et de garder le « quasi » de mon côté. Au surplus, quel égard aurais-je à une

[1] Qui y apporte plus de passion que Salomon Reinach, l'auteur d'*Orpheus*? Comme déjà, dans son livre si amusant (car il est amusant) *Cultes, Mythes et Religions*, il se jetait sur les totems, les embrassant ardemment, mais pour étouffer en eux toute religion ! Et avec cela, je ne sache presque pas d'âme qui me donne l'impression d'un plus inquiet frémissement en face de ce mystère de l'Indéfectible...

société dont on me dit que depuis les premiers temps de l'homme, elle s'est signalée surtout par une invention perpétuelle de fictions monstrueuses et fausses ? Je suis bien plus disposé pour cela à la haïr qu'à lui rendre mes devoirs, et je me défie d'elle avec raison quand elle vient encore me parler de devoirs et de morale. C'est une trop grande sotte pour que je lui fasse l'honneur de l'en croire. Si après cela quelques-uns de mes scientistes se sentent entraînés à lui adresser du fond d'eux-mêmes un sentiment presque religieux, c'est assurément qu'ils ont plus de vertu que moi, ce qui, j'en conviens, n'est pas difficile.

5. — S'ils veulent ainsi supprimer toute religion, ne serait-ce pas qu'ils ont surtout l'intention d'en abolir une qu'ils détestent ? Anti-cléricalisme est un mot qui, on le sait, a été inventé par l'hypocrisie pour couvrir l'anti-catholicisme, et ce qui est remarquable, c'est que l'hypocrisie, la sophistique et cette fois le mensonge politicien ont réussi à le faire passer et à l'imposer au langage commun. Ayant ici affaire à des adversaires philosophes, honnêtes gens, je ne leur ferai pas plus l'injure de les appeler anti-cléricaux qu'ils ne se donneraient la honte de m'appeler clérical. Je ne ferai pas de procès de tendance à plusieurs d'entre eux en disant qu'ils sont de fervents anti-catholiques, puisqu'ils se donnent pour tels, ne faisant même nullement mystère de leur athéisme radical. Ils étudient l'histoire divine de l'homme avec le postulat qu'il n'y a pas de divinité et que par conséquent toute la croyance religieuse de l'homme porte à vide. Ils étudient donc toutes les religions comme l'histoire des aberrations de l'homme et ils n'ont pas de peine à en composer un musée prodigieux dont celui qu'institua M. Guimet n'est qu'une imagerie bien réduite. Or si parmi ces pièces curieuses de musée il s'en trouvait une pourtant où éclatât la qualité de l'homme et une divine inspiration ? Il faudrait y regarder de près. Cette pièce est justement la plus gênante si on veut en finir avec toute religion ; or par hypothèse il faut en finir avec toute religion, parce qu'il est vrai qu'aucun dieu n'existe. Le mieux est donc de noyer cette pièce-là, vraiment gênante, vraiment la seule gênante,

dans la masse des autres, de l'y confondre, de faire rejaillir sur elle le reflet du faux et du monstrueux de toutes les autres.

Or cette méthode scientifiquement laisse à désirer. Elle laisse à désirer d'abord parce que la science philosophique prouve que Dieu est ; ensuite parce que dix mille religions fussent-elles fausses, cela ne prouverait pas que la dix mille et unième ne serait pas vraie. Il faudrait assurément qu'elle se distinguât par des caractères singuliers de toutes les autres ; mais si l'une d'entre elles n'avait pas des caractères singuliers, pourquoi est-ce singulièrement à elle qu'on ferait la guerre, et pourquoi ferait-on servir à la discréditer toutes les autres ?

« Elle n'a pas de caractères singuliers, me dira peut-être quelque scientiste bonhomme, d'esprit peu belliqueux. Je la range parmi toutes les autres, parce qu'elle est comme les autres. Elle répond aux mêmes besoins et elle remplit les mêmes fonctions ; elle apporte des idées quelconques et anthropomorphiques sur la nature des forces inconnues dont l'homme espère ou craint les effets, et elle prescrit un certain nombre de règles qui jalonnent ou balisent la marche de la vie humaine. » Ce scientiste ne parlerait pas tout à fait mal, car il est vrai que la religion catholique remplit toutes les fonctions de religion que réclame le sentiment religieux, elle les remplit même éminemment. Mais il ne parlerait pas tout à fait bien. Il raisonnerait comme un naturaliste qui me conduirait dans un musée d'histoire naturelle où je rencontrerais l'homme : « Voyez, me dirait celui-ci, j'y ai mis l'homme, parce qu'il est un animal comme les autres parmi mes dix mille espèces. Il a toutes les mêmes fonctions que les autres. Il naît, il vit, il se reproduit de la même manière ; il a les mêmes sens que les autres vivants et souvent même moins prodigieusement développés ; les molécules dont il est formé ont les mêmes éléments chimiques et sa morphologie s'apparente de très près à des espèces voisines. » — « Pardon, lui dirais-je, mon ami, est-ce que l'homme n'aurait pas un caractère distinctif ? Il en a un sans doute, et c'est pourquoi Linné qui le range dans une classe avec les grands singes, en fait pourtant une espèce bien à part sous le nom d'*homo sapiens*. Ce caractère n'est

pas difficile à apercevoir pour des gens qui n'étudieraient pas que des momies ou des squelettes : c'est qu'il parle. »

La question est de savoir si la religion catholique n'aurait pas de même un caractère qui la distinguerait radicalement de toutes les autres et en ferait une espèce à part. Le nombre des espèces d'animaux passe les centaines de mille, mais il n'y en a qu'une seule qui soit raisonnable et qui ait la faculté de parler. C'est ce qui donnait à Aristote occasion de dire que tous les autres animaux étaient comme des manières d'homme manqué, arrêtés à un point plus ou moins avancé de leur développement, dans son langage : des monstres.

Or la religion catholique parmi toutes les autres a un caractère distinctif et ce caractère s'accorde précisément avec celui de l'homme. Parmi toutes les autres religions, fussent-elles plus de dix mille, comme elle est la seule qui ait été fondée par le Verbe, elle est la seule qui parle. C'est même pour cela qu'elle est la seule qu'on se donne la peine de contredire.

Elle est la seule qui parle. J'entends par là qu'elle est la seule qui ait des organes pour parler. Son premier acte a été de fixer par la parole un symbole et depuis lors, elle l'a commenté par des définitions et des paroles qui demeurent. Elle ne parle pas à tort et à travers, ce que peuvent faire tous les hommes, même animés du sentiment religieux. Ses paroles demeurent, et toutes les fois qu'il le faut, elle en ajoute d'autres qui s'ajustent avec les premières, logiquement, et qui demeurent à leur tour. Elle est la seule qui parle. Le mahométisme n'a pas d'organes pour parler. La synagogue est forcée de rester muette. Le christianisme oriental, depuis qu'il est schismatique, est frappé de silence, il ne parle pas et ne peut pas parler ; et les sectes protestantes, avec tout ce qu'elles contiennent de vertu et de respect pour Dieu, parlent en tous sens. Seule l'Église catholique parle pour dire toujours les mêmes choses, parce qu'elles lui ont été enseignées par la Sagesse, et que la Sagesse peut bien s'expliquer, mais elle ne se contredit en aucun cas. La religion catholique est la seule qui parle ; elle est la *Religio sapiens*.

C'est pourquoi on peut l'environner des idoles les plus fantastiques ou en rapprocher les formes religieuses les plus séduisantes ou émouvantes, elle s'en distingue. Que les autres religions soient monstrueuses ou qu'elles paraissent belles, elle n'est pas comme elles. On peut prolonger les ailes du musée Guimet de manière à en barrer Paris, on peut les refermer de manière à y enclore Notre-Dame, le sanctuaire sera toujours différent, parce que le Verbe s'y fera entendre. L'oracle parlera, et il ne sera pas comme les oracles anciens qui se sont tus.

C'est donc par là qu'il faut juger l'Église catholique, par l'ensemble de paroles qu'elle nous communique, non en dressant contre elle une armée de magots méprisables. Toutes les autres religions ne résistent pas à la science et à la philosophie ; mais celle-ci est de telle nature, non seulement qu'elle accueille la science et la philosophie, mais que, loin de rien ôter à la philosophie, elle l'exhausse dans une sphère où elle lui donne de plus profondes et intenses lumières et des vertus seules efficaces. Elle est la *religio sapiens*, excellemment raisonnable. Qu'on l'étudie par là, et non pas seulement comme la religion des Papous. Si on le fait sincèrement, nul doute que Dieu ne touche le cœur pour le convertir à la raison.

POUR FINIR

Pour finir, deux mots.

Jamais je n'ai terminé un travail avec autant de satisfaction et si peu de joie. Il n'y a rien dans les doctrines contemporaines dominantes qui m'exalte et me rende le labeur léger. Cette belle ivresse qu'on trouve dans la conversation de Platon, d'Aristote, de Saint Augustin, de Saint Thomas, de Descartes, de Leibniz, de Maine de Biran et qui est la plus haute qu'on puisse éprouver venant par la raison, je ne l'ai pas rencontrée en écrivant ces pages, et voilà pourquoi sans doute mes lecteurs ne l'auront pas ressentie non plus.

On le voit, c'est ma faute.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

RELIGION

I. — Le modernisme.

II. — La science des religions.

ERRATUM

Page 46, au lieu de 5°, lisez 6°, et, au lieu de 6°, lisez 7°.

1731. — Grenoble, imp. Allier frères, cours de Saint-André, 26.